

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Diplomová práce

Bc. Jakub Sklenařík

Systém ší'itského vzdělávání

Shiite Education System

Praha 2016

Vedoucí práce: Mgr. Pavel Ťupek, Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval(a) samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 23. prosince 2016

.....

Jméno a příjmení

Klíčová slova (česky)

islám, ší'a, mardža' taqlíd, ájatolláh, ulamá, hawza

Klíčová slova (anglicky):

Islam, Shi'a, Marja' Taqlid, Ayatollah, Ulama, Hawzah

Abstrakt (česky)

Tato práce je zaměřena na prozkoumání systému ší'itského vzdělávání v ší'e dvanácti imámů a jeho zasazení do kontextu historického vývoje ší'y s důrazem na otázku autority duchovních v době skrytosti dvanáctého imáma a následné posílení jejich autority. Je založena na analýze literatury věnující se tématu.

Abstract (in English):

This master's thesis aims to explore the Shiite education system of Twelver Shia as well as placing it in the context of historical development of Shia with emphasis given on the issue of Shiite clergy's religious authority during the time of the Occultation of the Hidden Imam and consecutive reinforcement of their authority. The thesis is based on analysis of literature dealing with the topic.

Obsah

1	ÚVOD	I
2	VZDĚLÁVÁNÍ V ISLÁMU	III
2.1	TRADIČNÍ FORMA ZÁKLADNÍHO	III
2.1.1	<i>Tradiční forma základního vzdělání obecně</i>	<i>III</i>
2.1.2	<i>Tradiční forma základního vzdělání v Íránu</i>	<i>IV</i>
2.2	VYŠŠÍ VZDĚLÁVÁNÍ	V
2.2.1	<i>Instituce.....</i>	<i>V</i>
2.2.2	<i>Obsah výuky.....</i>	<i>VII</i>
2.2.3	<i>Cíl výuky</i>	<i>VIII</i>
3	DUCHOVENSTVO V ŠÍ'E DVANÁCTI IMÁMŮ	X
3.1.1	<i>Obecné dějiny ší'y dvanácti imámů před nástupem Safíjovců</i>	<i>X</i>
3.1.2	<i>Ší'a dvanácti imámů v Safíjovském Íránu</i>	<i>XIII</i>
4	POSTAVENÍ DUCHOVENSTVA A ŠÍ'ITSKÁ NÁBOŽENSKÁ UČILIŠTĚ.....	XXIII
4.1	DUCHOVENSTVO	XXIII
4.2	NEJVYŠŠÍ AUTORITA	XXV
4.3	FINANČNÍ ZÁLEŽITOSTI DUCHOVENSTVA.....	XXX
4.4	ŠÍ'ITSKÁ NÁBOŽENSKÁ UČILIŠTĚ.....	XXXIV
4.4.1	<i>Společné rysy</i>	<i>XXXIV</i>
4.4.2	<i>Výuka na učilištích.....</i>	<i>XXXVII</i>
4.4.3	<i>Jednotlivá učiliště</i>	<i>XLI</i>
5	ZÁVĚR	XLVI
6	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:	XLVIII

1 Úvod

Ke zvolení tématu „Systém ší'itského vzdělávání“ mě přivedla osobní zkušenost z univerzity Al-Mustafá v Qomu, která je institucí ší'itského vzdělávání, a také můj studijní zájem o ší'itský islám dvanácti imámů. Celá práce se věnuje tématu ší'itského islámu dvanácti imámů a když v textu bude informace o ší'e, je jím myšlen právě tento její proud. Při studijním pobytu v Íránu jsem měl možnost vidět učence všech věkových kategorií, kteří zasvětili svůj život studiu islámu a rozvoji různých myšlenkových proudů. Vzdělanci měli různé tituly a přednášeli mimo jiné i o autoritě v ší'itském islámu – o učencích označovaných titulem *mardža' al-taqlíd*, česky bychom toto spojení mohli přeložit jako „zdroj nápodoby“, případně opsat jako „nejvyšší autoritu“. Celý koncept mě velmi zaujal, protože pro ší'itský islám v sobě skrývá potenciál k vývoji. Tito nejvyšší učenci totiž mohou odvozovat normy náboženského práva a každý z nich vydává sbírku svých názorů a právních pohledů na různé každodenní situace nebo významné otázky. Laičtí věřící by si pak jednoho z učenců měli vybrat a řídit se jeho názory. Vzniká tak jakási náboženská hierarchie.

Chtěl jsem tedy přijít na to, jak tento systém vznikl a jak se člověk může stát nejvyšší autoritou. Tento záměr mě přivedl na téma ší'itského vzdělávání na náboženských učilištích, neboť ta jsou místem, kterými musí projít každý aspirant na tuto pozici. Také jsem se zaměřil na historický vývoj autority duchovních v ší'itské komunitě, který mimo jiné vedl i k současnému politickému režimu v Íránu. O tom tato práce však pojednávat nebude. Důležitým prvkem byl historický vývoj v době vlády dynastie Saffijovců v Íránu, kdy duchovní pomáhali panovníkovi v šíření ší'y jako státního náboženství a zároveň byli vystaveni novým výzvám, které v dobách ší'y coby menšiny bez politické vlády řešit nemuseli.

Stěžejním dílem zabývajícím se vzděláváním v islámu napsal George Makdisi pod názvem *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Popisuje zde vývoj institucí, které sloužily ke vzdělávání v raných staletích islámu. V kontextu tématu ší'itského vzdělávání je důležitá, neboť je velmi pravděpodobné, že ší'itský vzdělávací systém vyšel z tradičního obecně-islámského systému, který Makdisi popisuje. Ohledně samotných vzdělávacích institucí v ší'itském světě existuje několik studií a odborných článků, které čerpají informace hlavně z 19. a počátku 20. století. Jejich nevýhodou je úzké

zaměření. Výjimkou je kniha *Hawza-yi 'Ilmiyya, Shi'i Teaching Institution: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam* od kolektivu autorů. Jedná se anglickou práci od ší'itských autorů, kteří čerpají z pramenů. Pro mou studii je toto dílo významné hlavně kvůli tomu, že se věnují mnoha aspektům ší'itských učilišť.

Diplomová práce je rozdělena do tří částí. V první části je představeno vzdělávání v islámu tak, jak ho popsal Makdisi a doplněno o další informace. Druhá část se věnuje stručné historii ší'y a některým konceptům, které jsou významné pro autoritu duchovenstva. Zároveň je větší pozornost věnována dynastii Safíjovců, neboť Írán se za jejich vlády stal ší'itským státem, což učence postavilo do zcela jiné éry, kdy museli řešit nové problémy a zabývat se státoprávními záležitostmi. Třetí část je věnována duchovenstvu, jeho postavení a financím a následně i náboženským učilištím. Jako vzorové objekty jsem vybral Qom a Nadžaf, primárně kvůli jejich aktuálnímu i historickému postavení. Všechny popsané prvky jsou vzájemně propojeny a jsem toho názoru, že popisovat jeden bez druhého by nemělo smysl.

Téma ší'itského vzdělávání je široké a dá se k němu přistupovat z mnoha úhlů. Tato práce si klade za cíl systém představit a zasadit do širšího kontextu.

Uváděné roky jsou našeho letopočtu. Pokud tomu tak není, bude to na daném místě explicitně zmíněno. Všechny použité cizojazyčné pojmy psané kurzívou jsou z arabského jazyka, pokud není uvedeno jinak. Zároveň se je snažím česky opsat, aby nedocházelo k podivným tvarům při skloňování některých podstatných jmen. Běžně užívané termíny jako je ší'a uvádím běžným písmem. Těžištěm práce není jazykověda, a tudíž jsem zvolil jednoduché přepisy, inspirované *Duchovními cestami islámu* od prof. Luboše Kropáčka. Nicméně hamzu a 'ajn přepisuji shodně apostrofem. Člen určitý ve spojeních neasimiluji a ponechávám ho ve tvaru *al*. Co se týče spojení Írán nebo Persie, rozhodl jsem se za všech okolností používat název Írán, neboť je původní. Označení Persie je exonymum.¹

¹ Axworthy, *A History of Iran*, s. xiii

2 Vzdělávání v islámu

2.1 Tradiční forma základního

2.1.1 Tradiční forma základního vzdělání obecně

Základní vzdělání zajišťovala instituce, arabským jménem *maktab*, někdy označována také jako *kuttáb*.² Tyto školy se rozšířily již v umajjovské době a je možné, že při jejich formaci došlo k inspiraci u byzantských škol. Jejich obsah však byl zcela arabský a islámský. Škola byla obvykle připojena k mešitě, jejíž funkcionáři se na chodu školy také podíleli. Účelem tohoto vzdělávání byla jednak socializace různých etnik na jednom místě (škole) a v jedné víře (islámu) a také předat žákům takové základy, díky kterým se měli stát dobrými muslimy. Věk nebyl nijak definován, nicméně žáci do této školy obvykle nastupovali zhruba ve 4 letech svého života a studiem strávili 2-5 let. Učili se všichni v jedné místnosti, nebyli rozděleni dle věku a každý postupoval svým vlastním tempem. Vyučování probíhalo od svítání do soumraku. O svátcích, sklizních a případných pohromách se vyučování nekonalo. Učitel, pro kterého se užívalo arabského pojmu *mudarris*, *mu'allim* nebo *mu'addib*, diktoval žákům text, který si oni psali na tabule a ty následně četli nahlas, aby je učitel mohl opravit a případně něco rozvést. Důraz byl kladen na memorování a obsahem výuky byl Korán, jeho správná recitace, modlitba a rituály. Kromě náboženství se tedy žáci naučili číst a psát. Objem a témata výuky nad rámec náboženství závisel i na místě, kde se škola nacházela. Například ve východní části islámského světa se vyučovala i arabská gramatika a poezie, stejně tak v muslimském Španělsku. V Íránu se žáci dozvěděli i něco z islámské historie a seznámili se s fragmenty

² *Kuttáb* jako synonymum k *maktab* viz např. *Encyclopedia of Islam Vol 6*, s. 196. Nicméně George Makdisi v *The Rise of Colleges*, s. 19, uvádí cestu za vzděláním jednoho učenice ve 12. století a ten nejprve navštěvoval *maktab* a poté *kuttáb*. Z tohoto líčení se zdá, a Makdisi na to poukazuje, že se mohlo jednat o dvě různé instituce. Pro účely této práce je však podstatný obsah a způsob výuky, který není závislý na tom, zda byl *maktab* něco jako dnešní první stupeň a *kuttáb* druhý, takže zde budeme předpokládat, že se v zásadě jedná o synonyma.

perské poezie, zatímco v Alžírsku, Maroku a jižně od Sahary se většinou žáci kromě Koránu, náboženství a písma nenaučili nic jiného.

Ve větších školách měl učitel i pomocníka (*mu'id*), který opakoval, co učitel říkal. Případně mu pomáhal i nějaký starší student, který zastával funkci jakéhosi dozoru (*'arif*) nad ostatními a hlídal, zda někdo nespí. Také sledoval jiné projevy lenosti. Všichni funkcionáři školy používali metodu cukru a biče. Fyzické tresty nebyly žádnou vzácností, zároveň vyučující odměňovali úspěch a vyhlašovali ceny pro nejlepší studenty. V některých oblastech byli premianti za odměnu veřejně v ulicích města vezeni na velbloudech.³

2.1.2 Tradiční forma základního vzdělání v Íránu

V Íránu se tento tradiční systém základního vzdělávání (perské označení tohoto systému *maktabdári*) udržoval až do moderních dob. V 19. a 20. století by se vzdělávání v *maktabu* dalo rozdělit na vzdělávání domácí a běžné. Domácí se konalo v domech bohatých rodin a navštěvovaly ho primárně děti patřící do rodiny, případně, se svolením rodiny a za úplatu pro učitele, i jiné děti z okolí. Učitel byl zaměstnancem rodiny a často v domě i bydlel.

Běžné vzdělávání probíhalo tradičně v mešitách či jiných náboženských budovách, případně u učitele doma. Žáci platili buďto penězi anebo si vzdělání odpracovali, navíc učiteli nosili dárky.

Do deseti let se děti učily číst a psát, osvojily si základy matematiky a četly Korán a knihy o modlitbě. Dále se věnovaly arabským a perským slovníkům, perské poezii a jejímu metru. Důraz byl kladen na učení z paměti. Děti z lepších rodin, které se vzdělávaly doma, po desátém roce pokračovaly ve studiu základních učebnic používaných na *madrase*.

Psalo se rákosovými pery na omyvatelné tabulky, aby se šetřilo papírem, který byl určen až pro žáky, kteří již uměli psát.

Co se týče dalšího obsahu výuky, pak průběh byl víceméně identický s tím, co už bylo výše psáno obecně o tradičním základním vzdělávání (výuka od úsvitu do soumraku, tělesné tresty, absence dělení dle věku nebo znalostí). Snad lze jen jako zajímavost dodat, že se někteří žáci (hlavně potomci úředníků) věnovali studiu kaligrafie, a to po desátém roce svého života. Na krasopis byl často přizván další učitel.

³ Celé dva odstavce Encyclopedia of Islam Vol 5, s. 567-8

Vzdělávat se mohly i dívky, a to spolu s chlapci, pokud jim bylo méně než deset let, starší už musely pokračovat v dívčích školách (ale většina dívek nepokračovala). V roce 1912 bylo vydáno omezení, které zakazovalo, aby se dívky vzdělávaly doma, leda že by tam nebyl přítomen žádný muž. Výsledkem bylo, že většinu žactva tvořily dívky a také to, že bylo více učitelek než učitelů.⁴

2.2 Vyšší vzdělávání

2.2.1 Instituce

Vyšší vzdělávání lze rozdělit do dvou etap. První etapa trvá do 12. století n. l., kdy se rozšířila nová vzdělávací instituce (*madrasa*). Druhá etapa patří právě do doby po rozšíření madrasy.⁵

Před jejím rozšířením se vyšší vzdělávání konalo hlavně v mešitách, tam se vyučovaly tzv. islámské vědy. Není zcela jasně definované dělení věd na islámské nebo neislámské, v literatuře se lze setkat s různým dělením.⁶ Makdisi⁷ uvádí dělení na islámské vědy, které zaujímaly hlavní postavení, dále na přírodní a filozofické vědy a jako poslední na vědy literární. Primát islámských věd dosáhl vrcholu v 11. století n. l. a hlavní náboženskou vědou bylo právě islámské právo. Neislámské vědy (kam patřila i literatura) se vyučovaly v jiných institucích, jako byly knihovny nebo nemocnice, případně v soukromí domovů učitelů.⁸

Obyčejná mešita (*masdžid*) byla zřizována jako náboženská dobročinná nadace (ar. *waqf*). Zřízení mešity bylo prestižním činem a její zakladatel (bohatý filantrop nebo velmož) mohl definovat, co se v ní bude vyučovat a případně i zaměření dle právních škol (např. výuka práva v nějakém konkrétním právním směru – *madhhab*). Omezení této

⁴ Encyclopaedia Iranica. Dostupné online <http://www.iranicaonline.org/articles/education-iii> [29.9.2016]

⁵ Makdisi, s. 8-10

⁶ Více o dalších možných verzích dělení věd viz Rosenthal, The Classical Heritage in Islam, University of California Press, 1975 (trans. by Emile and Jenny Marmorstein); A Volume in the Islamic World Series, s. 54-62

⁷ Makdisi ve svém dělení odkazuje na středověkého lékaře Ibn Butlána, který takto vědy rozdělil. Viz Makdisi, s. 75

⁸ Ibid s. 10, Encyclopaedia Iranica. Dostupné online <http://www.iranicaonline.org/articles/education-iv-the-medieval-madrasa> [29.9.2016]

povahy pak samozřejmě mělo vliv i na skladbu studentů navštěvujících danou instituci, která vyučovala jejich právní směr.⁹

Zvláštním druhem mešity je arabsky tzv. *džámi*. Jedná se o mešitu, ve které se koná páteční modlitba. Z obyčejné mešity (*masdžid*) se mohla stát mešita pro páteční modlitbu (*džámi*) jen se souhlasem chalífy, který také jmenoval imáma. U obyčejných mešit imáma určil její zakladatel. Uvedme pro ilustraci, že Bagdád v 11. století měl 6 mešit pátečních (*džámi*) a až 3000 běžných. V běžných mešitách se vyučovalo v halách, pro které se užíval arabský pojem *madžlis*, který se vžil i jako označení pro samotnou lekci. V páteční mešitě byly studijní kruhy (jeden studijní kruh *halqa*), ve kterých se vyučovaly jednotlivé islámské vědy. V Bagdádu měly tyto kruhy i jiné funkce – například pro dispute, akademické přednášky nebo pro vydávání právních dobrozdání a rozhodnutí (*fatwa*). Velikost takových studijních kroužků se lišila dle popularity vyučujícího a také dle předmětu (kroužky pro výuku tradic proroka Muhammada a rčení o jeho životě (*hadíth*, pl. *ahádíth*)¹⁰ bývaly větší). Pokud do kruhu chodilo mnoho studentů, vyučující měl asistenta, který po něm opakoval látku tak, aby ji slyšeli i ti, co byli dál. Šikovní studenti, kteří okouzlili učitele svou bystrostí nebo svými znalostmi, mohli být požádáni, aby si přisedli k učiteli blíže.¹¹ Učitelé v páteční mešitě byli placeni chalífou. V obyčejné mešitě, která byla založena nadací, jejich mzdu zajišťovala právě nadace a učitel často býval zároveň imámem mešity. Stejná nadace se pak starala i o studenty a vyplácela jim stipendia.¹²

Poblíž mešit postupně vznikala další instituce, *chána*, která se také zakládala jako nadace a měla generovat zisk. Sloužila jako sklad, hotel a případně jako komerční centrum s obchody. Mimo jiné se zde ubytovávali studenti práva. Jejich počet kolísal mezi 10-20 jedinci. Kombinace této ubytovny a mešity byla stále častější, vznikaly tak jakési komplexy mešit s ubytovnami.

V jedenáctém století se začala šířit nová instituce jménem *madrasa*.¹³ Obsahem se od komplexu mešity s ubytovnou nelišila, byla místem pro výuku, zároveň zajišťovala

⁹ Makdisi, s. 10

¹⁰ Tradice (*hadíth* nebo také *sunna*) jsou jedním z pramenů islámského práva. Více k nim viz např. PELIKÁN, Petr: Sunna: Pramen islámského práva nebo Encyclopaedia of Islam Vol. 3, s. 23-28

¹¹ Encyclopaedia Iranica. Dostupné online <http://www.iranicaonline.org/articles/education-iv-the-medieval-madrasa> [29.9.2016]

¹² Makdisi, s. 10-29

¹³ První madrasy se objevovaly již v 10. století, viz Halm, s. 438-439 (H. Halm, "Die Anfänge der Madrasa," in *ZDMG*, Supplement 3/1, XIX. *Deutscher Orientalistentag*, Wiesbaden, 1975, pp. 438-48.)

mzdu učitelům a stipendia a ubytování studentům. Právně se však od mešity s ubytovnou lišila značně. Nadací založená mešita mohla mít zakladatelem určeného imáma a právní směr, ale jinak si po založení žila vlastním životem, neboť mešita patří Bohu, zakladatel po jejím založení již nemohl rozhodovat o dalším osudu (vztah je připodobňován situaci propuštěného otroka, který už nemusí poslouchat pána). V případě madrasy tento problém mizel, zakladatel měl nad institucí kontrolu i po jejím založení, byla tak mnohem lákavější volbou pro případné patrony či investory do vzdělání. Mohl také určit, že tato kontrola bude předmětem dědictví a po něm případně jeho potomkům. Tento typ instituce se také zalíbil vezírovi Nizám al-Mulkovi, který se postaral o její rozšíření na území tehdejšího chalífátu, podpořil tak vzdělanost a zároveň si tím také na svou stranu získal duchovenstvo, které v těchto školách našlo uplatnění a materiální zabezpečení.¹⁴

Pro Nizám al-Mulka tyto instituce představovaly také účinný nástroj pro posílení státního vlivu a zároveň pro boj s oponenty a nepřáteli státu, které v této době představovali hlavně šíité.¹⁵ Díky kontrole nad vzdělávací institucí tak měl stát kontrolu nad obsahem výuky i nad učiteli, jejichž výběr byl zcela podřízen státní moci. Absolventi posléze nacházeli uplatnění zejména jako státní úředníci a stát tak měl nad nimi kontrolu a přehled o nich.¹⁶

2.2.2 Obsah výuky

Studijní plán nebyl nijak předepsaný, o náplni studia mohl volně rozhodovat zakladatel. Z prací teoretiků je patrné, že praxe byla poněkud chaotická. Středověcí autoři ve svých dílech poskytovali návody a rady ohledně správného pořadí předmětů (např. předměty, ve kterých se učí slova a jejich významy budou předcházet předmětům, ve kterých se pracuje s logikou). Příkladem takového pořadí je nejprve studium Koránu a koranických věd (výklad a varianty čtení), tradic a věd o tradicích (výklad, studium biografie tradentů), poté teologie (*usúl al-dín*) a základy jurisprudence (*usúl al-fiqh*). Po zvládnutí těchto oblastí se studenti seznámili s právními směry (sg. *madhhab*), rozdíl

¹⁴ Makdisi s. 32-33

¹⁵ V jedenáctém století představovali šíité nebezpečí pro chalífát hlavně ve formě vrahů asasínů, kteří patřili pod šíitskou sektu ismá'ilíje. Jednou z jejich obětí se stal právě i vezír Nizám al-Mulk. Cvrkal, s.

¹⁶ Cvrkal, s. 294-295

mezi nimi i uvnitř jednotlivých směrů (arabsky tato komparatistika označována souhrnně jako *chiláf*) a s dialektikou (*džadal*).¹⁷

Pro studium na vyšší instituci vzdělávání (*madrasa*) nebyl stanoven žádný pevný věk. Základní studium práva trvalo čtyři roky (v době před *madrasou* i po ní), nicméně cesta k praktickému zakončení studia směřovala k licenci učít (*idžáza*) a záleželo na každém studentovi zvlášť, jak dlouhá tato cesta byla.¹⁸

Studenti se dělili na začátečníky (ar. *mubtadi*'), pokročilé (ar. *mutawassit*) a „konečné“ (ar. *muntahin*), souhrnný arabský pojem pro studenta práva byl *mutafaqqih*, v překladu „usilující o to být právníkem“. Dalším kritériem pro dělení studentů bylo stipendium – ti, kteří ho pobírali, se dle teorie měli vzdělávat odděleně od těch, kteří ho nepobírali.¹⁹

Bulliet se ve svém článku věnuje věkové analýze studentů a učitelů v Nišápúru na základě biografického slovníku sestaveném ve 12. století n. l. Z jeho studie vyplývá, že žáci se studiem tradic začínali v dětství (průměrný věk 7,5 roku) a studium trvalo zhruba 16,9 let, tudíž ho dokončili někdy po překročení 20. roku života. Ohledně věku učitelů se lze dočíst, že začátek jejich kariéry byl nejčastěji po dosažení 50 let. Z toho je i patrná tendence, aby co nejstarší člověk učil co nejmladšího člověka, která může souviset i se snahou zachovat řetězec vypravěčů tradic co nejkratší.²⁰

Studie se věnuje i otázce, zda se lidé ve věku 20–50 let ze vzdělávacího procesu zcela stáhli – pravděpodobně ne, dál navštěvovali lekce a přednášky, jen se díky neformálnímu charakteru nedochovali žádné záznamy o jejich účasti. Navíc z posluchačů si jen zlomek dělal nějaké poznámky pro pozdější potřebu (např. pro výuku) a většina přítomných byli místní, kteří se lekce přišli zúčastnit hlavně ze zbožných a společenských důvodů.²¹

2.2.3 Cíl výuky

Cílem právního vzdělávání však bylo vytvořit právníka, který by vydával dobrozdání (*fatwa*, tedy *muftí*, který vydává *fatwy*). Této pravomoci se studenti obvykle dočkali mezi 30-50 lety svého života (samozřejmě existovaly i vzácné výjimky dokonce

¹⁷ Makdisi s. 80-81

¹⁸ Ibid s. 96

¹⁹ Ibid s. 171-172

²⁰ Bulliet, s. 105-117

²¹ Bulliet, s. 115

náctiletých právníků s možností vydávat *fatwy*). Student se po absolvování čtyřletého právního kurzu stal společníkem (*sáhib*) svého mistra a ten poté rozhodoval o tom, zda mu dovolí vyučovat studenty nebo zda může vydávat právní dobrozdání. K těmto se povolení vydávalo po ústní zkoušce (ta byla založena na prostudovaných knihách, jejichž obsah, při úspěšném složení zkoušky, mohl absolvent vyučovat). Povolení student sbíral od více právníků, aby tak podpořil svou reputaci.²² Akademické tituly nebyly, učenec se stal učitelem (získal licenci) a svou činností musel prakticky prokazovat svou kvalitu.²³

Právník vydávající dobrozdání musel používat vlastní úsudek, vyhnout se napodobování ostatních právníků a oprostít se od své právní školy a všech vnějších vlivů. Měl by při tom vyvinout co největší úsilí (*idžtihád*)²⁴, ze svého úsudku se zodpovídá jen Bohu, a i kdyby se spletl, z náboženského a právního hlediska vždy jedná správně. Tazatel mohl svou otázku položit tolika právníkům, kolika chce a řídit se pak mohl libovolnou odpovědí. Někteří právníci vydávali svá stanoviska zdarma (když měli jiný zdroj příjmů), jiní si za ně nechávali platit od ptajících se laiků. První vládou placený *muftí* byl jmenován v Damašku na přelomu 13. a 14. století a ten již dostával plat od světské moci – tazatel mu tedy za rozhodnutí neplatil, což mělo za následek pozdější upřednostňování vládou jmenovaných právníků před těmi, řekněme, nezávislými. Znamenalo to také, že světská moc měla vliv na tyto placené právníky a rovněž na jejich rozhodnutí. Z právního hlediska však nebyl rozdíl mezi odpovědí od vládního nebo nevládního právníka, byly rovnocenné.²⁵

²² Makdisi s. 148-151

²³ Ibid s. 133

²⁴ Tento pojem bude více rozebrán v další části, a to přímo v kontextu ší'itského duchovenstva.

²⁵ Ibid. 197-200; 276-277

3 Duchovenstvo v ší'e dvanácti imámů

3.1.1 Obecné dějiny ší'y dvanácti imámů před nástupem Safíjovců

Po odchodu dvanáctého imáma do tzv. velké skrytosti v roce 941 n. l.²⁶ se ší'itská komunita ocitla bez přímého kontaktu s ním i bez jeho přímého vedení. Bylo na učencích, aby se s novou situací nějakým způsobem vypořádali a aby se dál odpovídajícím způsobem starali o věřící. Další věcí, kterou se museli učenci zabývat, byly různé extrémní názory uvnitř ší'y, která nebyla homogenní.²⁷ Řešila se otázka užití rozumu a výkladu tradic. Právě v desátém století se ší'itská doktrína umírnila a sjednotila. Tento proces souvisí jednak s vnějšími vlivy, byl formou reakce na směr *mu'tazilla*, který v 8. století rozvířil debatu o islámských dogmatech.²⁸ Dalším faktorem, který přispěl k proměnám ší'y v této době byly politické úspěchy ší'itských skupin, jako bylo dobytí Bagdádu roku 945²⁹ a ovládnutí Abbásovského chalífátu rodem Bújovců,³⁰ čímž se chalífa ocitl v moci dobyvatelů.

Bújovci původně pravděpodobně patřili k zajdovské ší'e³¹, nicméně patrně z politických důvodů přešli k ší'e dvanácti imámů. Zajdovské učení by od nich totiž vyžadovalo, aby v čele státu stál imám z rodu Alího, zatímco ší'a dvanácti imámů měla

²⁶ Tzv. velké skrytosti (al-ghajba al-kubrā) předcházela malá skrytost (al-ghajba as-sughrā), kdy dvanáctý imám komunikoval pomocí dopisů zasílaných svým čtyřem zástupcům, kteří tak zprostředkovávali kontakt mezi ním a věřícími. Více na Encyclopaedia Iranica, dostupné online <http://www.iranicaonline.org/articles/gayba> [30.9.2016] + Al-Šámí, Husajn Barakat: Al-mardža'íja al-díníja min al-dhāt ilā al-mu'assasa, s. 35

²⁷ Extrémními názory, ar. označovány jako *ghulúw* („zveličování“), je myšleno hlavně přisuzování božských vlastností dvanácti imámům, víra ve stěhování duší nebo alegorický výklad Koránu spolu s ignorováním islámského práva. Více např. viz Encyclopaedia Iranica, dostupné online <http://www.iranicaonline.org/articles/golat> [30.9.2016] nebo Halm, Heinz: Die Schia, s. 50

²⁸ Kropáček, Duchovní cesty islámu, s. 62-65

²⁹ Cvrkal, s. 20

³⁰ Momen, *An Introduction*, s. 78-9

³¹ Zajdovská ší'a neboli *zajdíja* je jeden z ší'itských směrů. Více k němu viz Halm, Heinz: Die Schia, s. 244-249. O Zajdovi, od kterého směr odvozuje svůj název, viz Jafri: The Origins and Early Development of Shi'a Islam, s. 173-175 a s. 184-186 nebo Kropáček, Luboš: Duchovní cesty Islámu, s. 187

v té době již skrytého imáma, takže byla, řekněme, politicky pohodlnější.³² Bújovci ší'u nijak svým poddaným, kteří byli z většiny sunnitě, nevnucovali a ani se nesnažili odstranit abbásovského chalífu a dosadit místo něj někoho jiného. Nicméně se zasadili o ochranu ší'itů a jejich podporu a podíleli se tak na vnitřním i vnějším posílení ší'y dvanácti imámů. Za jejich vlády se v Bagdádu konaly i některé ší'itské náboženské svátky k připomenutí tragických dějinných událostí významných pro ší'u.³³

Lepší politické podmínky pro ší'u přinesly i možnost přiznat své vyznání a otevřeně o něm diskutovat, což vedlo k tomu, že se odhalilo mnoho lokálních variant ší'y a také se ukázalo, že existuje řada již zmíněných extrémních názorů. Všechny tyto faktory dohromady podnítily učence, aby výklad sjednocovali a kvůli obecné přijatelnosti mírnili i extrémní názory v ší'e dvanácti imámů. Dalším faktorem a politickým úspěchem ší'y byl vznik Fátimovského státu³⁴ v severní Africe a rozmach *ismá'ilíje*, jiného proudu v ší'itském islámu, na němž byl tento státní útvar založen. To vše vedlo učence ší'y dvanácti imámů k nutnosti reagovat na ostatní směry a chránit svůj myšlenkový proud.³⁵

V jedenáctém století pak postupně došlo k odklonu od tradicionalismu, kdy se učenci zabývali hlavně sběrem tradic a jejich interpretací. Myšlena je tím také priorita při odvozování právních norem, kdy se za dostatečné zdroje považovaly koranické verše a sbírky tradic. Nejznámějšími osobnostmi v tomto ohledu jsou al-Kulajní a al-Šajch al-Sadúq, kteří jsou oba autory sbírek tradic. Tradicionalistický směr, který hlásá primát tradic a koranických veršů a nepřipouští další zdroje pro odvozování norem, se nazývá *achbáríja*.³⁶ Tento proud však v 10. století ztrácel sílu a znovu se rozvinul až v době vlády Safíjovců. Právě v 10. století však učenci v Bagdádu začali rozvíjet racionalistický proud,

³² Momen, *An Introduction*, s. 75-6; Za příslušníky zajdovské větve ší'itského islámu jsou první Bújovci považováni kvůli jejich původu v íránském Dajlamu, který v té době byl převážně zajdovský.

³³ Zde jsou myšleny hlavně smuteční hry, při kterých se divadelní formou znovu rekonstruuje mučednická smrt imáma (hlavně 3. imáma Husajna). O podpoře Bújovců i o svátcích viz Halm, *Die Schia*, s. 58-9; O Bújovcích také Cvrkal, s. 54

³⁴ Více k okolnostem ohledně vzniku Fátimovského státu viz Haji, *Founding the Fatimid State*

³⁵ Momen, *An Introduction*, s. 80

³⁶ Singulár *chabar*, pl. *achbár*, česky „zpráva“ je jedno z označení pro tradice; propagaci tohoto směru je věnován web www.achbari.org (poslední přístup 14.12.2016), pro zajímavost viz srovnávací tabulku o rozdílech mezi oběma směry <http://www.akhbari.org/English/aau.htm> (poslední přístup 14.12.2016)

který se nazývá *usúlija*.³⁷ Zásahu na tomto směru mají hlavně myslitelé al-Šajch al-Mufid, al-Šaríf al-Murtadá a al-Šajch al-Tá'ifa.³⁸

V této době se učenci také zabývali otázkou pravosti Koránu z ší'itského pohledu. Raní ší'ité věřili, že části Koránu byly vypuštěny nebo změněny. Učenci poté zaujímali různá stanoviska, až se většinově přijal názor, který vyjádřil al-Šajch al-Mufid – že koranický text je kompletní, ale je vynechán Alího autoritativní výklad.³⁹

Centrum ší'itského myšlení se po imámově skrytosti postupně přesouvalo. Původně jím byl Bagdád (sídlili tam všichni čtyři delegáti skrytého imáma v době malé skrytosti, žili tam také významní ší'ité). Na počátku desátého století se centrum přesunulo za tradicionalistickou školou v Qomu. Po smrti tradicionalisty Ibn Bábúji (známý též jako Bábawajh) se centrem opět stal Bagdád, v této době již pod kontrolou Bújovců. Ten však byl v roce 1055 dobyt Seldžuky a ší'itský myslitel Šajch al-Tá'ifa prchl následující rok do Nadžafu, který se, i díky němu, stal novým střediskem.⁴⁰

Ačkoliv bylo desáté století pro ší'u úspěšné, mezi obyvatelstvem se příliš nešířila, jednalo se tedy hlavně o politické úspěchy. Kromě Kúfy a snad Rajje se v žádném městě nenacházela ší'itská většina. V jedenáctém století jsou pak zprávy o ší'itských většinách ve městech na syrském pobřeží.⁴¹

V souvislosti s vpádem Seldžuků v 11. století byl již zmíněn úprk učenice Šajch al-Tá'ifa. Seldžucká doba ve srovnání s dobou Bújovců nepřinesla mnoho ší'itských učenců. Nadále fungovala stará i nová ší'itská centra – Qom, Nadžaf, Aleppo a Hilla. Učenci se soustředili především na obranu před sunnitskými výpady proti svému učení,⁴² nicméně na ší'ity byl vyvíjen tlak ze strany seldžuckých vládců a učenci také přišli o podporu, které se těšili za Bújovců.⁴³

Za zmínku však stojí polonezávislý stát dynastie Mazjádí, jejíž nejvýznamnější příslušník, Sajf al-Dawla Sadaqa, nechal r. 1101 v jižním Iráku postavit Hillu, hlavní město

³⁷ Moussavi, s. 30-32; Pojem *usúlija* odvozen od slova *asl*, plurál *usúl*, česky „základ“ v kontextu *usúl al-fiqh* (základy/principy jurisprudence) viz Nasr, *Expectation of the Millenium*, s. 281

³⁸ Momen, *An Introduction*, s. 79-80

³⁹ Momen, *An Introduction*, s. 81

⁴⁰ Hawza-ye Elmiye, s. 6 a 113; také Momen, *An Introduction*, s. 81-2

⁴¹ Momen, *An Introduction*, s. 82, 88

⁴² Momen, *An Introduction*, s. 89

⁴³ Hawza-ye Elmiye, s. 116

této dynastie, která se hned poté stala novým centrem ší'itského učení.⁴⁴ Na rozdíl od ostatních center vzkvétala i v dalších stoletích, která byla poznamenána mongolským vpádem. Učencům v Hille se totiž podařilo s Mongoly vyjednat podřízenost novým vládcům (svou roli možná sehrál i velký ší'itský učenec Nasír al-Dín al-Túsi, který se stal poradcem chána Hülagüho).⁴⁵

Po pádu následnického státu po Mongolech ve 14. století, tzv. Ílchanátu, byla dobytá i Hilla, která tím ztratila své prestižní postavení jako centrum ší'itského učení a intelektuálové se uchýlili buďto opět do Nadžafu nebo dále na západ do Džabal 'Ámil (dnešní Libanon).⁴⁶

V oblasti Džabal 'Ámil byla ší'a rozšířena už v 9. století. Ohledně učení v Džabal 'Ámil se toho do 12. století moc neví, poté je však doloženo, že tam nebyly velké školy, ale učenci si předávali učení a vědomosti z generace na generaci v rodině. Centra ší'itských rodin se nacházela na chudém venkově, i tak se jim podařilo se udržet a zachovat racionalistický proud.⁴⁷ Z této oblasti je možno alespoň zmínit dva učence, známé jako al-Šahíd al-Awwal a al-Šahíd al-Thání (První a Druhý mučedník).⁴⁸

3.1.2 Ší'a dvanácti imámů v Safíjovském Íránu

Když roku 1501 v Tabrízu prohlásil vůdce safíjovského mystického řádu Ismá'il ší'u dvanácti imámů za státní náboženství Íránu, prohlásil se šáhem a při ší'itské chutbě⁴⁹ držel v rukou (údajný) meč Pána času,⁵⁰ tedy dvanáctého imáma,⁵¹ byl Írán převážně

⁴⁴ Momen, *An Introduction*, s. 87

⁴⁵ Hawza-ye Elmiye, s. 149; O mongolském vládcu Hülagü více viz např. *Encyclopaedia Iranica*, online edition, New York, 1996- (dostupné online: <http://www.iranicaonline.org/articles/hulagu-khan> Poslední přístup 14. 12. 2016)

⁴⁶ Hawza-ye Elmiye, s. 155

⁴⁷ Hourani, *Distant Relations*, s. 51-53

⁴⁸ Jak napovídá jejich titul, oba zemřeli násilnou smrtí a pravděpodobně rukou sunnitské vlády (První v Damašku, druhý asi v Istanbulu nebo cestou do něj). Více viz Hourani, *Distant Relations*, s.54-55

⁴⁹ *Chutba* je kázání v mešitě, více o pojmu viz např. *Encyclopaedia Iranica*, online edition, New York, 1996- (dostupné online: <http://www.iranicaonline.org/articles/kotba-sermon> poslední přístup 6. 12. 2015)

⁵⁰ O dvanáctém imámovi „Pánu času“, o koncepci jeho skrytosti a o pojmu „imám“ v kontextu ší'y tato práce pojednávat nebude. Pro bližší definici a přiblížení probíraných témat viz např. Momen, *An Introduction*, s. 161 a dále nebo Kropáček, *Duchovní cesty Islámu*, s. 187-188

⁵¹ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 81

sunnitskou zemí. Ší'ité se v Íránu nacházeli v tradičně ší'itských městech jako Qom a Mašhad. V Qazvínu byli ší'itští Sajjidové, potomci proroka Muhammada. Mimo Írán pak byla ší'a dvanácti imámů hlavně v Libanonu, Nadžafu, Karbalá a na Bahrajnu.⁵²

Každopádně, když se čtrnáctiletý Ismá'íl prohlásil šáhem (do té doby byl jen vůdcem safijovského mystického řádu, ar. *muršid*) a během dalších deseti let dobyl zbytek Íránu, část Mezopotámie a Bagdád,⁵³ musel se vypořádat s náboženskou situací ve svém státě. Sám byl v čele poměrně fanatického hnutí, které však nebylo jediné. K tomu vládl převážně sunnitské zemi. Řešením bylo vyzvat velmože ke konverzi a potlačit extrémní hnutí a konkurenční mystické řády. Sám se však svým věrným Turkmenům, kteří tvořili jádro jeho řádu, ukazoval jako vtělení Boha. Ismá'íl měnil své proslovy podle posluchačstva – u málo islamizovaných nomádských Turkmenů byl vtělením Boha, u jiných si vystačil jako předzvěst příchodu dvanáctého imáma, Pána času, který před koncem světa přijde jako mesiáš (*mahdí*). K dispozici jsou i jeho básně, které psal v turečtině a perštině. Hlavně ty turecké, ukazují jeho věrným Turkmenům, že Ismá'íl je vtělením božího světla. Nutno dodat, že od svých stoupenců požadoval prostraci jako výraz oddanosti.⁵⁴

Zajímavé však bylo, že nějakou dobu jeho družině trvalo, než v sunnitském Tabrízu našli ší'itskou právní knihu, na jejímž základě by mělo být postaveno nové státní náboženství. Náklonnost a láska lidu k prorokovi Muhammadovi, jeho rodu, a tedy i k potomkům imámů, byly silné, stejně tak lidová religiozita. To přispělo ke zdánlivě rychlému a bezproblémovému šíření ší'y. Konverze však často byly jen formální, např. aby se město vyhnulo drancování ze strany armády. Jako příklad jiné formální konverze lze uvést případ vysokého úředníka pro náboženské věci (tzv. *sadr*), který byl krátce po svém jmenování odvolán, protože se ukázalo, že nemá o ší'itském islámu vůbec žádné povědomí.⁵⁵ Opravdová ší'izace šla tedy pomalu a domácí (opravdoví) ší'ité nestačili na

⁵² Newman, *Safavid Iran*, s. 24; pojmem Bahrajn je zde myšlena část východního pobřeží arabského poloostrova

⁵³ Axworthy, *A History of Iran*, s. 132

⁵⁴ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 81; O poezii šáha Ismá'íla více viz Encyclopaedia Iranica, online edition (dostupné online: <http://www.iranicaonline.org/articles/esmail-i-safawi> poslední přístup 6. 12. 2015)

⁵⁵ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 106

obsazení všech potřebných pozic jako právníci a učitelé.⁵⁶ Šáh tedy do Íránu pozval ší'itské učence z arabského světa a nabídl jim uplatnění.

Toto pozvání nebylo zcela pozitivně vyslyšeno, hlavně v důsledku safíjovské interpretace ší'itského islámu, kdy se arabským duchovním nemuseli líbit zvěsti o fanatické oddanosti šáhových bojovníků (kteří se před ním oddaně klaní až k zemi). Jediným významnějším duchovním, který vyslyšel šáhovu výzvu a zároveň se zcela přidal k safíjovskému ší'itskému islámu, byl Alí al-Karakí, mladý rodák z Džabal 'Ámil, o kterém se ví, že už v roce 1504 byl spojován se safíjovským dvorem a za svou službu byl i slušně placen. V roce 1510 už měl nějakou správní moc nad nově dobytým arabským Irákem a používal termíny jako „spravedlivý sultán“ nebo „spravedlivý imám“ ve vztahu k šáhovi. Sám sebe pak označoval za „generálního zástupce“ dvanáctého imáma. Podařilo se mu spojit se sňatkem s významným rodem sajjidů v Mašhadu – rodem Astarábádí.⁵⁷

V souvislosti s místními rody je třeba zmínit, že dalším důvodem pro pozvání zahraničních učenců mohla být i politická motivace. Íránští učenci by měli vazby na místní obyvatelstvo a sledovali by vlastní zájmy.⁵⁸

K nevelké atraktivitě této snahy o přilákání učenců zvenku přispěla i rozhodující porážka šáhova vojska ve střetu s Osmany u Čálderánu, ke které došlo ani ne patnáct let po založení říše v Tabrízu. Někteří stoupenci si ji totiž mohli vyložit jako ztrátu boží přízně. Po této porážce se šáh stáhl spíše do ústraní a vyhýbal se svým poddaným. Dokonce i guvernéry jmenoval prostřednictvím svého ministra.⁵⁹ Někteří učenci kritizovali přímo i nepřímo al-Karakího, jeho spojení s šáhem Ismá'ílem (tím i kritika samotného šáha) a vyhýbali se cestám do Íránu.⁶⁰

Krom vnějších hrozeb musel šáh čelit i hrozbám vnitřním – jak už bylo zmíněno, musel potírat extrémní proudy mezi různými hnutími. Dokud Ismá'íl dobýval Írán a spoléhal se výlučně na své turecké vojáky, přišel mu fanatismus vhod. Po konsolidaci moci však začal náboženský extrémismus trestat i smrtí. Mohl si to dovolit, protože získal širší podporu od místní perské šlechty, kterou zahrnul do řízení státu.⁶¹

⁵⁶ Hourani, *Distant Relations*, s. 56

⁵⁷ Newman, *Safavid Iran*, s. 24

⁵⁸ Hourani, *Distant Relations*, s. 57

⁵⁹ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 179

⁶⁰ Newman, *Safavid Iran*, s. 24 a 38; Z učenců, kteří ho takto kritizovali např. Zajn al-Dín 'Ámilí nebo Husajn b. 'Abd al-Samad 'Ámilí.

⁶¹ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 110

V souvislosti s potřebou pozvat do Íránu duchovní ze zahraničí je třeba popsat některé důležité funkce a úřady, které tito duchovní z povahy věci mohli vykonávat.

Před vládou dynastie Safíjovců zastávali duchovní a učenci funkce jako právníci vydávající dobrozdání (tedy jako *muftí*) a vedoucí společných modliteb, což jsou funkce, které nutně nemají vazbu na vládu. Vedle toho také mohli působit i jako soudci, to už však záleželo na světské moci v dané době a oblasti.⁶²

Už jsme zmínili jeden důležitý úřad z doby Safíjovců – pozici *sadra*. *Sadr* byl úředník již za vlády Timurovců a zachoval se i v safíjovském Íránu. Měl na starosti náboženské záležitosti, hlavně však správu náboženských nadací (*waqf*, pl. *awqáf*) a přerozdělování peněz z jejich výnosů. Ty proudily studentům, duchovním a na charitativní činnost. Ačkoliv měl tento vládní správce kontrolu nad nadacemi, nepatřily do jeho pravomoci ty nejvýznamnější a nejbohatší nadace v Mašhadu a Ardabílu, které byly spojeny s tamějšími svatyněmi. Správce (*mutawallí*) těchto nadací jmenoval přímo šáh. Povahou byl spíše správním než náboženským úřadem, jak napovídá rozdělení regionů a pozdější rozdělení úřadu na dvě části – jednu pro správu královských domén a druhou pro správu rozpočtově nezávislých provincií. Není jasné, zda v 16. století měl pravomoc jmenovat i soudce (*qádí*, pl. *qudát*), ale v 17. století však tuto možnost již měl.

Většinou byl tento úřad obsazen jen jedním člověkem, výjimečně dvěma. V regionech pak působili jeho zástupci. Za šáha Ismá'íla byl *sadr* zároveň generálem, což se změnilo po porážce u Čalderánu, kdy došlo k oddělení této funkce od vojenské organizace. Až na vzácné výjimky šáh *sadra* jmenoval z řad místní perské aristokracie, stejně tak soudce.

Příchozím učencům z arabských zemí se jen velmi vzácně podařilo obsadit pozici *sadra* – za zmínku snad stojí student al-Karakího, který úřad držel 20 let. Po jeho smrti se však opět vrátil do rukou perské aristokracie a s postupem času se stal dědičným úřadem s doživotním výkonem. Za Abbáse Velikého byl *sadr* velkovezírem, za dynastie Qádžárovců pak postavením odpovídal zhruba pozici evropských premiérů a byl již zcela správním úřadem.

Již byli zmíněni potomci proroka Muhammada, *sajjidové*. Ti měli náboženské pozice. Je jisté, že měli nějaké vzdělání, ale mnohem důležitější pro jejich vliv a uplatnění bylo charisma, které se odvíjelo hlavně od jejich původu a příslušnosti k rodu Proroka.

⁶² Moussavi, *The Struggle*, s. 179

Sajjidové vybírali náboženské daně (*zakát* a *chums*)⁶³ a dostávali pravidelné platby z nadací (tedy prostřednictvím *sadra*). Na oplátku po nich bylo požadováno, aby se modlili za trvání dynastie (persky tzv. *do 'á gúji*).

Sajjidové si nebyli rovni a dali by se označit jako dědičná šlechta. Nejváženější jsou ti, kteří jsou potomky Fátimy, dcery proroka Muhammada, a jejího manžela 'Alího. Z tohoto svazku vzešli dva synové, Hasan a Husajn (2. a 3. imám), tudíž jejich potomkové se označují jako sajjidové hasanovští (*hasanī*) nebo husajnovští (*husajnī*). Potomci 'Alího s jinou ženou se nazývají alíjovští ('*alavī*) sajjidové. Pokud má člověk otce sajjida, může se pyšnit titulem *šarīf* a má větší prestiž než ten, který je sajjidem jen po matce.⁶⁴

Důležitým duchovním ve městě byl tzv. *šajch al-islám* – hlavní náboženský hodnostář města. Jmenován byl centrální mocí, stejně tak soudci. Na obou pozicích většinou působili učenci, kteří zároveň vyučovali a měli své studenty. Jejich vliv lze ukázat na pozorování, které pořídil jeden francouzský cestovatel. Ten kolem roku 1660 jen v Esfahánu, tehdejším hlavním městě, napočítal 57 škol. Pro doplnění kontextu je nutno zmínit, že každá škola měla ubytovny, kde studenti bydleli bez omezení a ubytování hradili z příjmů od nadací a dotací od *sadra*.

Krom toho byl v každé mešitě vedoucí modlitby (persky *píšnamáz*), který, krom vedení modlitby, měl na starosti i ostatní náboženské záležitosti mešity. Zároveň mohl být i soudcem a také vyučovat.

Teoreticky vše směřovalo ke sjednocení těchto institucí do nějaké zastřešující, která bude na centrální úrovni. K tomu však nedošlo, nejspíš kvůli napětí mezi původní aristokracií a příchozími duchovními.

Imigrantům se dařilo obsazovat pozici *šajch al-islám* a *píšnamáz* ve velkých městech, hlavních mešitách a u dvora. Soudci z jejich řad byli jmenováni jen zřídka. Postupem času se tedy vytvořila jakási decentralizovaná a shora určená skupina arabských duchovních ve velkých městech, kteří zároveň učili, vedli modlitbu a zařizovali náboženské záležitosti na obecní úrovni.⁶⁵

Spor imigrantů a aristokratů se projevoval už za al-Karakího, který oponoval *sadrovu* rozhodnutí nechat popravít sunnitské hodnostáře a musel čelit nařčením z hlupáctví. Dále se perským aristokratům nelíbily například jeho prohlášení o tom, že je

⁶³ Jednotlivé daně budou podrobněji vysvětleny v další části práce.

⁶⁴ Floor, s. 57-8

⁶⁵ Popis úřadů převzat z Arjomand, *The Shadow of God*, s. 123-131 a z Moussavi, *The Struggle*, s.

zástupcem imáma.⁶⁶ Tyto spory vyústily v sadrovo odvolání a dosazení studenta Al-Karakího do tohoto úřadu.⁶⁷ Po smrti šáha Ismá'la nastoupil Tahmásp, který se, na rozdíl od svého předchůdce, stavěl zdrženlivěji k myšlence toho, že by byl mesiášem či vtělením Boha. Potíral extrémismus, a dokonce trestal ty mystiky, kteří ho za mesiáše prohlašovali. Básnické sbírky předchozího šáha, ve kterých se prohlašoval za mesiáše nebo vtělení Boha, byly cenzurovány.⁶⁸

Spor vyvrcholil zajímavě – šáh Tahmásp vydal roku 1532 nařízení, kterým jmenoval Alího Al-Karakího „zástupcem imáma“ a „pečetí mudžtahidů“⁶⁹, čímž mu udělil absolutní autoritu v náboženských věcech a zároveň potvrdil al-Karakího titulaturu, kdy se sám už v minulosti označoval za imámovu zástupce. Krom toho mu byla přidělena dědičná nadace ve formě půdy v hodnotě 700 tumanů ročně. O rok později al-Karakí zemřel.⁷⁰

Změny, které al-Karakí prosazoval a kvůli kterým s ním někteří duchovní nesouhlasili, byly velmi důležité pro osud duchovenstva a jeho mocenský vliv⁷¹ – prozatím uveďme snad alespoň to, že prosazoval, aby se páteční modlitby konaly za účasti duchovenstva i přes nepřítomnost dvanáctého imáma, který je ve skrytu.⁷²

Páteční modlitbu totiž má vést neomylný imám, který je však v této době už ve skrytosti. Případně jím jmenovaný vedoucí modlitby, k čemuž nedošlo. Řešením této otázky se dlouhá staletí zabývali ší'itscí učenci a vznikly tři různé pohledy na tuto problematiku:

1. Konání páteční modlitby je zakázáno v době skrytosti imáma právě kvůli jeho nemožnosti ji vést nebo vybrat vedoucího modlitby
2. Konání páteční modlitby je povinné, pokud je k tomu svolení alespoň od spravedlivého vládce, navíc je povinná i účast na ní (jedná se o tzv. *wádžib 'ajní*, „individuální povinnost“)

⁶⁶ Abisaab, *Distant Relations*, s. 78

⁶⁷ Newman, *Safavid Iran*, s. 37

⁶⁸ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 110

⁶⁹ Pojem „mudžtahid“ bude vysvětlen v další části.

⁷⁰ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 133-4; Newman, *Safavid Iran*, s. 37; Abisaab, *Distant Relations*, s. 79

⁷¹ Některými je al-Karakí dokonce označován za vynálezce ší'itského náboženství, protože nesmírným způsobem obohatil ší'itský směr islámu; Abisaab, *Distant Relations*, s. 79

⁷² Newman, *Safavid Iran*, s. 38

3. Konání páteční modlitby je přípustné, nicméně účast na ní povinná není a je postavena na roveň mezi polední modlitbou – věřící si tedy může vybrat, zda půjde na páteční modlitbu nebo se pomodlí běžnou polední modlitbou (jedná se o tzv. *wáđžib tachajjurí*, „výběrovou povinnost“)

V době mezi skrytostí imáma a nástupem Safíjovců se páteční modlitba v ší'itských komunitách konala jen zřídka. Jak však bylo uvedeno, nepanovala shoda ohledně přípustnosti jejího konání.⁷³

Za jeho života se tyto modlitby konaly, což posílilo vliv vedoucích modliteb, kteří často byli z řad arabských přistěhovalců.⁷⁴ Jednu příhodu, popisující vliv vedoucího modlitby císařského tábora šáha Tahmáspa, je vhodné uvést – píšnamáz měl sen, ve kterém se mu zjevil Prorok a předpověděl, že pokud by šáh zakázal zapovězené činy, dosáhne vítězství v uzbeckých oblastech. O snu pověděl u dvora a dvořané se začali kát a úředníci zakazovali hazard, alkohol a jiné neřesti.⁷⁵

Krom toho také al-Karakí pozměnil modlitební směr a prosazoval legitimitu výběru daní ze zemědělské půdy i příjem od „tyranských vládců“ (tedy pozemkovou daň). To vše samozřejmě spravoval zástupce imáma. Brzy po jeho smrti se však od konání pátečních modliteb upustilo, což se v odborné literatuře dává do souvislosti se ztrátou iráckých měst – Bagdádu, Nadžafu a Karbalá.⁷⁶ Může to však být způsobeno zkrátka a jednoduše tím, že v této otázce ještě stále nepanovala shoda mezi duchovními. K systematictějšímu konání páteční modlitby došlo až za dynastie Qádžárovců.⁷⁷

Pojem „zástupce imáma“ apod. nebyl nijak formalizován, nebyl spojen s žádným úřadem, a to patrně proto, že se tohoto titulu zhostil konkrétní učenec (navíc těšící se panovnickově přízni), což mohli nést nelibě ostatní. Ti ho pak přirozeně neuznávali nebo ho tak alespoň netitulovali.⁷⁸

Podobně úspěšný, jako al-Karakí, byl jeho vnuk Sajjid Husajn, který se rovněž těšil šáhově přízni a pokračoval v duchovní dráze svého děda. Byl jmenován šajch al-islámem

⁷³ Wikishia, dostupné online: http://fa.wikishia.net/view/%D9%86%D9%85%D8%A7%D8%B2_%D8%AC%D9%85%D8%B9%D9%87

⁷⁴ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 134

⁷⁵ Abisaab, *Distant Relations*, s. 82

⁷⁶ Newman, *Safavid Iran*, s. 38

⁷⁷ Encyclopedia Iranica, dostupné online: <http://www.iranicaonline.org/articles/emam-e-joma> (poslední přístup 20.12.2016)

⁷⁸ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 137

města Ardabíl a poté, co zveřejnil traktát, ve kterém obhajoval konání pátečních modliteb za účasti duchovenstva i v době nepřítomnosti dvanáctého imáma (stejně jako jeho děd), byl pozván do Qazvínu (nového hlavního města) a jmenován tamějším šajch al-islámem. O něco později se rovněž pyšnil titulem „pečeť mudžtahidů“. ⁷⁹

Co se týče původu příchozích arabských učenců, tak prvních 140 let vlády Safíjovců značně převažovali duchovní z oblasti Džabal 'Ámil v Libanonu, posledních 50 let pak z oblasti Bahrajnu. Tito učenci měli zcela jiné kulturní pozadí než perští aristokraté v Íránu, kteří také bývali duchovními. Nově příchozí arabští odborníci neměli vazby na stát ani v místech, ze kterých pocházeli. Po staletí figurovali jako soukromí právníci a poradci menšinových komunit ší'itů, proto se věnovali převážně náboženským vědám a arabské gramatice, případně i matematice. Na druhou stranu, perští aristokraté oplývali širším vědeckým záběrem – nevěnovali se jen náboženským vědám, ale pozornost věnovali širšímu spektru učení. Jejich zájmy a způsob studia přetrval i do 17. století. ⁸⁰ Jak šel čas, docházelo i k mísení mezi táborem aristokratů a táborem arabských duchovních (vždyť už al-Karakí se sňatkem spojil se sajjidy z Mašhadu), k čemuž přispěl i vznik velkého vzdělávacího centra ší'y v novém hlavním městě, Esfahánu, za Abbáse Velikého, kam se přemístilo mnoho myslitelů. V tu dobu také existovala velká migrace z Džabal 'Ámil do Esfahánu, nicméně vliv arabských center ší'y mimo Írán byl pořád značný.

Mnoho ší'itských učenců bylo také potomky perských aristokratů, kteří byli zároveň sajjidy. ⁸¹ Jejich význam postupem času jen rostl a samotné rody se snažili udržet linii pomocí vzájemných sňatků a dále rozšiřovat svůj ekonomický a sociální vliv. Vnějšímu pozorovateli se dokonce mohlo zdát, že v 19. století v Íránu jsou téměř všichni duchovní potomky proroka Muhammada. ⁸²

V 17. století došlo k oživení tradicionalistického hnutí (*achbáríja*), ⁸³ což bývá popisováno jako jakási pozdní reakce aristokratů, kteří se vzdělali v ší'itském islámu a našli svou cestu k oslabení právníků racionalistů, které představovali arabští přistěhovalci. Oproti tradicionalistickému hnutí v 10. století však tyto „noví“ tradicionalisté přišli vyzbrojeni i právními argumenty, což jim mohlo pomoci v polemikách s racionalisty. ⁸⁴

⁷⁹ Newman, *Safavid Iran*, s. 38

⁸⁰ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 130

⁸¹ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 144

⁸² Floor, s. 56

⁸³ Ohledně zápasu hnutí *achbáríja* a *usúlija* podrobně viz Cole, *Sacred Space*, s. 58 a dále.

⁸⁴ Moussavi, s. 33

Zároveň chtěli zvrátit rovnováhu ve prospěch gnosticizmu. Kritikou právníků a zdůrazňováním poslušnosti Bohu, Proroku a ší'itským imámům tak dodávali jakési charisma sajjidům i vládnoucí dynastii (Safijovci totiž také odvozovali původ od 7. imáma ší'y⁸⁵). Tradicionalisté svým oponentům vytýkali i názory ohledně autority duchovenstva v komunitě v době skrytosti imáma, kterou projevovali skrz páteční modlitbu, výběr a přerozdělování náboženských daní nebo obnovením trestů z Koránu. Sami byli toho názoru, že autoritu mají kompilátoři sbírek tradic a samotní předavači tradic.⁸⁶

Později se toto soupeření změnilo z pouhého zápasu mezi perskou aristokracií a arabskými duchovními na napětí mezi gnostickými filozofy a dogmatiky/právníky obecně. Tradicionalistický směr také získal popularitu u širokých lidových mas a zamlouval se i arabským duchovním na Bahrajnu.⁸⁷

Celý spor nakonec skončil ve prospěch právníků a došlo k vyloučení zastánců filozofické tradice z řad duchovenstva.⁸⁸

V souvislosti s tímto soupeřením je vhodné zmínit osobu Muhammada Báqira al-Madžlisího (zemřel 1699), který byl sice synem gnostického filozofa, ale sám patřil do tábora právníků a stal se šajch al-islámem Esfahánu (roku 1687). Al-Madžlisí se přihlásil k tradicionalistickému hnutí a apeloval na lásku k imámům. Další právníci následovali jeho příkladu a hnutí se postupně snažili očistit od gnose a mysticismu, což se jim nakonec podařilo. V průběhu tohoto tažení shromáždili učenci mnoho tradic, které poté přijala pozdější ortodoxie (kterou už vedli racionalisté) a které se staly základem pro jurisprudenční práce.⁸⁹ Al-Madžlisí také napsal mnoho prací, ve kterých kodifikoval náboženské a polonáboženské praktiky ší'itských duchovních.⁹⁰ Mimo jiné je sám autorem nejobsáhlejší sbírky ší'itských tradic s názvem Bihár al-Anwár („moře (pl.) světla“).⁹¹

Vláda dynastie Safijovců definitivně skončila roku 1736, kdy se za šáha nechal prohlásit vojevůdce Nádir Qolí (jako král známý pod jménem Nádir Šáh), který se

⁸⁵ Encyclopaedia Iranica, online edition (dostupné online <http://www.iranicaonline.org/articles/safavids> poslední přístup 6. 12. 2015); také Arjomand, *The Shadow of God*, s. 183

⁸⁶ Moussavi, s. 47-50

⁸⁷ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 145-7

⁸⁸ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 149

⁸⁹ Arjomand, *The Shadow of God*, s. 152-4

⁹⁰ Moussavi, *The Struggle*, s. 169-170

⁹¹ Halm, *Die Schia*, s. 126

vyznamenal svými vítězstvími na straně dvora v době anarchie a povstání, kterými se v Íránu vyznačovala 20. léta 18. století. Upevnění moci v rukou jedné dynastie a sjednocení země přišlo až s nástupem dynastie Qádžárovců v roce 1796.⁹²

⁹² Axworthy, *A History of Iran Empire*, s. 157-171

4 Postavení duchovenstva a ší'itská náboženská učiliště

4.1 Duchovenstvo

Ústředním bodem, kolem kterého se vlastně soustředila většina úvah ve vývoji postavení duchovenstva, je proces, který se arabsky nazývá *idžtihád*, v českém překladu „vyvíjení úsilí“ a člověk, který tak činí, je pak *mudžtahid*.⁹³

Ší'itské chápání⁹⁴ tohoto procesu „vyvíjení úsilí“ je takové, že se jedná o úsilí vedoucí k odvození (*istinbát*) norem islámského práva z jeho pramenů za použití správných metod a člověk, který to dokáže, se nazývá *mudžtahid*. Nazýváme ho zde (islámským) právníkem.⁹⁵ Zdroje islámského práva v ší'itském islámu v racionalistickém proudu (*usúli*) jsou čtyři⁹⁶:

1. Korán
2. Tradice – tradice všech neomylných (*ma'súm*), tedy proroka Muhammada, jeho dcery Fátimy a dvanácti imámů
3. Shoda (*idžmá'*) – ve smyslu shody věrohodných zdrojů na názoru imáma v nějaké věci
4. Rozum

Proud tradicionalistický (*achbári*) jako prameny práva uznává jen první dva body.

Racionalistický proud ší'y aplikuje koncept, který říká, že každý muslim by měl buďto sám být právníkem nebo k odvození norem dospět jinak. Nabízí dvě varianty, jak tohoto odvození dosáhnout. Jednou je, že věřící bude následovat jiného právníka v jeho názorech. Druhou, že se bude řídit opatrností (*ihtiját*). Právník takto následovaný je pak již zmíněnou nejvyšší autoritou. Věřící jako celek jsou tak rozdělení na napodobující

⁹³ Obecně o *idžtihádu* v islámu viz Encyclopedia of Islam, Vol 3, s. 1026-7

⁹⁴ Následující stručný popis a vysvětlení včetně konceptu ohledně napodobovaných a napodobujících viz Sobhani, *Doctrines of Shii Islam*, s. 182-3; také web Wikishia, dostupné online <http://fa.wikishia.net/view/%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%A7%D8%AF> (poslední přístup 17.12.2016)

⁹⁵ Nutno přiznat, že překlad slova *mudžtahid* jako „právník“ není zcela přesný. Islámská právní věda se označuje pojmem *fiqh* a expert v tomto oboru je *faqíh*. Nejedná se o synonyma, ale z povahy věci předpokládáme, že každý *mudžtahid* musí být expertem v oboru islámské jurisprudence, jinak by nemohl odvozovat právní normy.

⁹⁶ Wikishia, dostupné online http://fa.wikishia.net/view/%D8%A7%D8%AF%D9%84%D9%87_%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%B9%D9%87 (poslední přístup 17.12.2016)

(*muqallid*) a napodobované (*muqallad*). Zároveň existuje povinnost komunity jako celku, aby se alespoň někdo stal nejvyšší autoritou.

Racionalistický proud má původ v Bagdádu hlavně v osobě teologa al-Šajcha al-Mufida (zemřel 1022). Prvním učencem, který aplikoval zmíněný systém odvozování norem, byl jeho žák, Šajch Túsí, rovněž působící v Bagdádu v 11. století. Další žák al-Mufida, Sajjid al-Murtadá, byl prvním, který navrhl povinnost žádat právní dobrozdání (*fatwa*) od právníka, který je nejznalejší (*a'lam*).⁹⁷

S rozdělením věřících na právníky a na je napodobující přišli učenci Muhaqqiq Hillí a Alláma Hillí ve 13. století ve městě Hilla a dále rozpracovali teorii odvozování norem.⁹⁸ K problematice tradic také přistupovali racionálně a hlásali nutnost používat rozumové prostředky při jejich studiu a interpretaci. Stejně tak byli opatrnější ve vztahu k věrohodnosti vypravěčů tradic, kteří tvoří její řetězec.⁹⁹ Muhaqqiq také upřednostňoval znalost před zbožností, tedy že pokud je na výběr mezi velmi znalým a velmi zbožným právníkem, má být vybrán ten znalejší. Většina učenců v ší'itské historii zastávala stejný názor.¹⁰⁰

Teorii z Hilly udrželi o století později v Džabal Ámil a obohatili ji o doktrínu obecného zastupování skrytého imáma (*al-nijába al-'ámma*), která nahradila představu učenců z Hilly, kteří o právníkově mandátu pro zastupování imáma v určitých situacích hovořili jako o *wilája*¹⁰¹. Šlo jim o legitimizaci autority duchovenstva ve věcech vybírání pětinové daně (*chums*), v soudnictví a v možnosti vést páteční modlitbu. Idea byla taková, že náboženští učenci jsou zbožní a znalí islámského práva, měli by být tedy první na řadě

⁹⁷ Moussavi, *The Struggle for Authority*, s. 106

⁹⁸ Moussavi, *The Struggle for Authority*, s. 31-36; Tamtéž také zajímavost, že oba právníci z Hilly patrně čerpali od sunnitských učenců – al-Ghazáliho a al-Rázího, kteří se zabývali podobnými tématy

⁹⁹ Hourani, *From Jabal Amil to Persia in: Distant Relations*, s. 54

¹⁰⁰ Moussavi, *The Struggle for Authority*, s. 106-110

¹⁰¹ Wehr, s. 1288 ke kořenu WLJ – být blízko, následovat, být poblíž; konkrétně výraz *wilája* překládá jako „řídít, spravovat, vládnout, mít moc, autoritu“; Pro srovnání kořen NWB dle Wehr, s. 1180 znamená „zastupovat, reprezentovat, nahradit“. Ve světle těchto dvou kořenů se zdá být NWB ve významu „zastupovat/nahradit“ silnější než pouze „následovat/mít autoritu“. Moussavi (s. 112-3) vysvětluje, že učenci z Hilly přiznali právníkům určitou autoritu ve specifických případech, zatímco jejich pozdější kolegové z Džabal Ámil autoritu přetvořili v kolektivní zastupování imáma všemi duchovními

v případě zastupování skrytého imáma v situacích, ve kterých je to třeba i v době jeho nepřítomnosti.¹⁰²

Tuto myšlenku později rozvinuli učenci v Íránu v době vlády dynastie Safíjovců, jak již bylo popsáno, ale jejímu širokému rozšíření a aplikaci bránil mimo jiné silný odpor duchovních vyznávající proud tradicionalistický (*achbárí*). Spor obou proudů byl do 19. století pouze v rovině doktrinní, nicméně jsou doloženy konfrontace některých významných zástupců obou směrů a docházelo dokonce k nařčením z hereze. Vyvrcholením sporu bylo, když byl zástupce tradicionalistického proudu Mírzá Muhammad Achbárí v konfrontaci s racionalistou Šajchem Dža'far Kášif al-Ghitá obviněn z kacířství a později byl r. 1818 zabit.¹⁰³ Tradicionalistický proud postupně ztrácel podporu a nebyl politicky aktivní.¹⁰⁴

K velkému rozpracování autority právníků v době skrytosti imáma došlo u duchovního Mullá Ahmada Naráqího (zemřel 1829), který spojil aspekty zastupování imáma i autority, tedy že právníkovi dal nejen mandát imáma zastupovat, ale připsal mu i jeho všeobjímající autoritu.¹⁰⁵

4.2 Nejvyšší autorita

Jak již bylo naznačeno, duchovní si nebyli rovni. Nejvyšším titulem, kterým se může ší'itský duchovní honosit, je arabský termín *mardža' al-taqlíd*, v českém překladu „zdroj nápodoby“. Pro účely této práce ho nazývejme „nejvyšší právní autorita“ nebo jen „nejvyšší autorita“. Termín je poměrně moderní, první užití slova *mardža'* v podobném kontextu je z 10. století v tradicích od imámů, a to v obecném smyslu, že se věřící mají obracet na učence. V podobě *mardža' al-taqlíd* a v dnešním chápání je termínu užíváno teprve od 19. století, kdy byla hotova celá koncepce, k čemuž došlo myšlenkovým vývojem v racionalistickém proudu *usúlí*, ve kterém se po staletích úvah a pokusů povýšit pozici islámského právníka na zástupce imáma podařilo dosáhnout další etapy a tou je právě koncepce učence, který je nejvyšší autoritou.¹⁰⁶

¹⁰² Podrobněji o dalších pravomocech imáma, kterými se učenci zabývali a které si úspěšně nárokovali, viz např. Halm, Die Schia, s. 135-141

¹⁰³ Více k pohnutému osudu Mírzá Muhammada Achbárího, který krom tradicionalismu hlásal i mystiku a přisvojoval si magické schopnosti, viz Encyclopedia Iranica, dostupné online <http://www.iranicaonline.org/articles/akbari-mirza-mohammad> (poslední přístup 18.12.2016)

¹⁰⁴ Moussavi, The Struggle for Authority, s. 37-53

¹⁰⁵ Moussavi, The Struggle for Authority, s. 115

¹⁰⁶ Moussavi, The Struggle for Authority, s. 2-3

Vždy byl jeden či více právníků uznáván jako prominentní, avšak roku 1846 došlo ke zlomu.¹⁰⁷ V této době již byl koncept nejznalejšího právníka jako nejvyšší autority formulován a Šajch Muhammad Hasan Nadžafi (zemřel 1850) se ocitl v situaci, kdy byl zároveň jedním z neučenějších právníků, měl funkční síť, která spravovala jeho vzdělávací aktivity a jeho autorita byla delegována na místní úroveň, a navíc zemřeli jiní významní duchovní. Stal se tedy absolutní autoritou ve své době (*al-mardža ' al-mutlaq*), neboť ho za nejučenějšího uznali jeho současníci a neměl žádného konkurenta. Na smrtelné posteli navíc určil nástupcem svého žáka, Šajcha Murtadá Ansáriho, který se ve svých 52 letech stal novou nejvyšší autoritou a byl jí do roku 1864. Rozdíl v postavení Nadžafiho a Ansáriho oproti předchozím právníkům byl jednak v již zmíněné rozpracovanější koncepci postavení právníka, nicméně se oba od svých předchůdců odlišovali tím, že neměli konkurenci, což jim umožnilo vybudovat si pevnou vedoucí pozici. Ta jim zase přinesla širokou finanční síť. Nadžafi delegoval pravomoc výběru daní místním duchovním po ší'itském světě a odmítal přijímat daně přímo od měst, ve kterých jmenoval delegáta. Tím se budoval vztah mezi nejvyšším právníkem a níže postaveným duchovenstvem, kteří tak měli společný zájem a museli spolu komunikovat.¹⁰⁸

Studenti sice údajně dostávali stipendia už od doby Sajjida Murtadá (11. století), ale jejich opravdu systematické a pravidelné vyplácení je doloženo až za Nadžafiho. Ten se navíc rozhodl v tomto ohledu převzít autoritu i nad svatým městem Karbalá, ve kterém zrovna nebyl dost významný právník, který by se staral o studenty. Nadžafi jim tedy začal stipendia vyplácet, čímž mezi nimi mimo jiné rozšířil povědomí o svém postavení.¹⁰⁹

Ansári před svou smrtí nástupce nezvolil a funkce nejvyšší autority po něm byla kolektivní formou sdílena mezi několika právníky až do roku 1874, kdy jako jediný, který se nevzdal tohoto postavení nebo nezemřel, zůstal Mírzá Hasan Šírází. Ten byl sám nejvyšší autoritou dalších 21 let a po něm byla funkce opět kolektivní, dokud Sajjid Muhammad Kázim Tabátábá'í Jazdí nezůstal jediný naživu a v letech 1911-1918 tak byl zase on jedinou autoritou. Věk je pro nejvyšší autoritu důležitý, samozřejmě kvůli vědomostem, ale také kvůli tomu, že často jediné, co dělí jednoho právníka od toho, aby se

107 Následující popis okolností kolem osoby Nadžafiho a jeho nástupců převzat z Moussavi, s. 165-169

108 Moussavi, *The Struggle for Authority*, 115-165

109 Moussavi, *The Struggle*, s. 165-166

stal jedinou autoritou, jsou podobně zdatní žijící právníci. I samotné ší'itské zdroje uvádějí, že tato pravomoc nepřipadne jednomu samotnému člověku, dokud žijí jeho současníci.¹¹⁰

Po smrti Jazdího byla funkce opět sdílena, a to až do roku 1936, kdy své vrstevníky přežil Sajjid Abú al-Hasan Isfahání, který však zemřel 1946 a nahrazen v neformálním úřadu byl Sajjidem Husajnem Burúdzirdím. Uvádí se, že neměl konkurenta až do své smrti,¹¹¹ nicméně arabští ší'ité preferovali Muhsina al-Hakíma a právě jeho považovali za jedinou autoritu.¹¹² Bez ohledu na různé pohledy, Burúdzirdí byl autoritou v letech 1946-61 a od té doby je funkce nejvyšší autority sdílena až dodnes. Tato pozice je však ší'ou chápána jako jeden celek, ať už ji vykonává jeden právník nebo vícero. Její povaha není osobní, nýbrž institucionální.¹¹³

Až na čas, který Širází strávil ve městě Sámarrá, byl jediným sídlem nejvyšších autorit Nadžaf. To se změnilo, když roku 1921 Šajch 'Abd al-Karím Há'irí, jeden z nejvyšších právníků té doby, přesídlil do íránského Qomu a obnovil tam učiliště, které bylo nefunkční od počátku 19. století. Qom se tedy stal druhým sídelním městem nejvyšších autorit.¹¹⁴

Aby se někdo stal nejvyšší autoritou, stačí mu k tomu osvědčení o jeho znalosti od dvou dobře informovaných muslimů. Zároveň má každý věřící svobodnou volbu ve výběru právníka. Vtip však tkví v „dobře informovaných“ muslimech, což vylučuje, aby si každý laik vybral libovolného právníka. Princip (arabsky zvaný *mutábi'at*) je takový, že se musí většina duchovních shodnout a následovat rozhodnutí nějakého právníka jako své autority. Definice většiny duchovních není, celý koncept je velmi neformální.¹¹⁵ Pravidla nejsou daná žádným právem, celý proces je zvykový a stojí na konsenzu ostatních učenců.¹¹⁶ Důležitým bodem v tomto konceptu je také zákaz následovat mrtvého právníka. Jako důvod se uvádí aktuálnost rozhodnutí ve vztahu k době a situaci, věřící by se tedy měli uchýlovat jen k názorům žijící autority.¹¹⁷

¹¹⁰ Al-Šámí, al-Mardža'íja, s. 38

¹¹¹ Moussavi, *The Struggle*, s. 167-9

¹¹² Hourani, *The Most Learned of the Shia*, s. 5

¹¹³ Al-Šámí, al-Mardža'íja, s. 42

¹¹⁴ Moussavi, *The Struggle*, s. 169

¹¹⁵ Moussavi, *The Struggle*, s. 152-3

¹¹⁶ Moussavi, s. 176

¹¹⁷ Sobhani, *Doctrines of Shii Islam*, s. 183

Od dob autority Sajjida Jazdího je také běžnou praxí, že všichni právníci, kteří dosáhli pozice nejvyšší autority (a někteří i bez toho), sepíší tzv. praktický traktát (*risála ‘amalíja*), ve kterém srozumitelným jazykem shrnou své právní názory.¹¹⁸

I přes úspěšnou snahu duchovenstva nárokovat si více pravomocí a silnější postavení v každodenním životě členů ší’itské komunity, si dynastie Qádžárovců s klérem udržela dobré vztahy. Fath Alí Šáh (vládl 1797-1834) se snažil pro sebe získat náboženskou legitimitu a usiloval o uznání ze strany duchovenstva, že je imámovým zástupcem na zemi. Toho se však nedočkal, nicméně i nadále trvaly dobré vztahy mezi vládou a duchovenstvem, které tedy bylo jediným subjektem, který zastupoval imáma.¹¹⁹

Qádžárovci se, na rozdíl od Safíjovců, nemohli pyšnit původem odvozeným od proroka Muhammada (a kvůli jejich turkmenskému pozadí, které bylo všeobecně známé, se ani nemohli snažit o přisvojení si této vlastnosti).¹²⁰

Duchovní tedy měli mnohem silnější pozici než za dynastie Safíjovců, což je vidět i na dopise od zmíněného Šajcha Dža’fara Kašf al-Ghitá adresovaném Fath Alí Šáhovi. Právník zde vladaře tituluje jako „sluhu, který přiznal svůj status sluhy“. Zároveň není známo, že by nejvyšší autorita někdy navštívila šáhův dvůr.¹²¹ Nadžafí ani Ansáří se do politiky vůbec nezapojovali. Mírzá Hasan Šírází však tuto neutralitu opustil a v roce 1891 se přidal na stranu odpůrců tabákové koncese, kterou šáh udělil Velké Británii. Šírází vydal rozhodnutí (*fatwa*) proti této koncesi a v něm prohlásil užívání a prodej tabáku za zakázané, což se projevilo i prakticky – jeho spotřeba v Íránu rapidně klesla a rozšířil se bojkot tabákových výrobků. Po úspěšném politickém nátlaku šáh ustoupil a koncesi zrušil. Nutno dodat, že nedlouho poté zrušil své rozhodnutí i Šírází a užívání tabáku bylo opět povoleno.¹²²

Je vhodné zmínit i Šírázího další politickou aktivitu a tou je protest proti masakrům a jiným zvrhlostem činům páchaných proti skupině ší’itů zvaných Hazára v Afghánistánu ze strany sunnitského emíra, který měl podporu Velké Británie ve své snaze konsolidovat

¹¹⁸ Hourani, *The Most Learned of the Shia*, s. 5

¹¹⁹ Moussavi, s. 183

¹²⁰ Halm, *Die Schia*, s. 133

¹²¹ Moussavi, s. 185

¹²² Keddie, *The Roots of Ulama Power in Iran*, s. 47; také viz *Encyclopedia Iranica*, online edition, dostupné online: <http://www.iranicaonline.org/articles/tobacco> (poslední přístup 20.12.2016)

moc nad celým Afghánistánem.¹²³ Jeho protest měl formu dopisu íránskému šáhovi a britské královně. Po Šírázím se do politiky zapojili i další autority, například Churásání se v době konstituční revoluce přidal na stranu podporovatelů ústavy.¹²⁴

Není bez zajímavosti, že spolu s etablováním instituce nejvyšší autority se začaly užívat různé tituly pro duchovní. Tak například Šajch Nadžafí byl svými následovníky označován jako *šajch al-fuqahá* (staršina právníků), jeho nástupce Ansári jako *šajch al-a'zam* (největší učenec). Tyto tituly se však neustálily ani pro ně, ani pro další duchovní. Naopak titul jejich předchůdce, Sajjida Muhammada Báqira Šaftího, který zněl *hudždžat al-islám* (důkaz islámu) a který byl pravděpodobně prvním případem užití tohoto titulu pro ší'itského duchovního, se později uchytil a od dob Mírzá Hasana Šírázího byl používán pro nejvyšší autority. V dobách konstituční revoluce v Íránu (1905-1911) se však titul vyčerpal, protože byl najednou aplikován na všechny vykladače-právníky. Nejvyšší autority se nějak musely odlišit, a tak se použil titul *ájat alláh* (perský přepis *ájatolláh* – znamení boží). Ani jeden z titulů nebyl nově vymyšlený, byl už použit v minulosti pro nějakého velkého učenice a v moderní době se jen obnovil a aplikoval znovu. I tak to však nestačilo – když se do nejvyšších pater ší'itského duchovenstva dostal Burúdžirdí, byl jeho titul povýšen na *ájat alláh al-'uzmá* (velké znamení boží). V současnosti se titul *ájat alláh* používá pro právníka-vykladače (*mudžtahid*).¹²⁵

Pod uvedenými nejvyššími pozicemi v řadách ší'itských učenců se samozřejmě nacházeli i nižší pozice. Hned pod nejvyššími autoritami jsou právníci-vykladači, kteří se však dají rozdělit na ty s absolutní pravomocí (tedy, že od svých učitelů získali povolení vykládat normy ve všech oblastech práva) a na ty s dělenou. Pod těmito právníky jsou obyčejní duchovní, kteří se označují slovem *mullá* nebo *rúhání* a ty lze dále diferencovat

¹²³ Encyclopedia Iranica, online edition, dostupné online: <http://www.iranicaonline.org/articles/hazara-2> (poslední přístup 20.12.2016)

¹²⁴ Patrně to sloužilo jeho zájmům, neboť parlament byl jinou duchovní autoritou (Ná'íní) viděn jako jedna z možností, jak nahradit úlohu neomylného imáma, pokud shromáždění bude pod dohledem právníků. Pokud by nenahradila neomylnost, posloužila by alespoň spravedlnosti. Sice si vládu uzurpoval světský vládce, nicméně dohled zástupců imáma (tedy právníků) nad rozhodnutími vlády by mohl být přijatelným kompromisem. Celkově by se četné politické kroky duchovenstva daly vnímat jako snaha o zachování vlastní moci nebo o její rozšíření a nejčastěji se projevovala v odporu proti evropským mocnostem, které se do Íránu chtěly vměšovat a tím ohrožovaly duchovenstvo. Zároveň kladly odpor i modernizaci, pokud se cítili ohroženi a naopak, pokud se reformy zdály příznivé (třeba parlament), podporovali je. Viz Keddí, *The Roots of Ulama Power in Iran*, s. 50 a také Moussavi, s. 191

¹²⁵ Moussavi, s. 171-4; také Halm, *Die Schia*, s. 134-5

podle funkcí – vedoucí modlitby, kazatelé, učitelé, recitátoři (při inscenaci tragédií z ší'itské historie). Pro kazatele a recitátory se většinou užívalo titulu *thiqat al-islám* (důvěra islámu).

Vztah mezi místními duchovními a nejvyšší autoritou je na finanční bázi, kdy právě oni jsou jeho zástupci v lokalitě a mají na starosti výběr daní, ze kterých si část nechají (většinou polovinu) a zároveň prezentují názory této autority.¹²⁶

Za povšimnutí stojí i role duchovních ve vztahu k obyčejným lidem. Když odhlédneme od duchovních záležitostí věřících, kdy nejvyšší autority rozhodovali o tom, co je nábožensky přípustné a co ne, pak ostatní níže postavení členové duchovenstva přicházeli s laickým obyvatelstvem denně do kontaktu jako učitelé, soudci, kazatelé, vedoucí modliteb i právníci. Ve zmíněné nestabilní době mezi vládami Safijovců a Qádžárovců navíc byli duchovní snad jedinou skupinou ve společnosti, která se nezapojila do mocenského boje na žádné straně a v očích většiny obyvatelstva tedy vystupovali jako prostředníci.¹²⁷ Nejvyšší autorita se navíc těšila hluboké úctě a názory nejvyšších právníků byly brány vážně, vždyť jsou vlastně jakýmsi rozšířením řetězce imámů a zastupují ho.¹²⁸ To vše jim přineslo velký vliv na veřejné mínění, který se projevil například ve zmíněném protestu proti tabákové koncesi.

4.3 Finanční záležitosti duchovenstva

V Íránu dostávali někteří duchovní pozemky darem od vládnoucí dynastie Qádžárovců.¹²⁹ Mimo to učenci v Íránu často zastávali placené pozice v nadacích a ty také mohly být napojené na vzdělávací instituce, podobně jako tomu bylo v klasickém vzdělávacím schématu představeném v první části. Důvodů, že v iráckých svatých městech bylo nadací velmi málo, je několik. Osmanská vláda sama žádné nadace sloužící ší'itským učencům nezřizovala, neboť je považovala za potencionální spojence Íránu. Movítí ší'ité, kteří by teoreticky mohli založit nadaci na podporu duchovních a vzdělávacích institucí, byli převážně kmenoví vůdci, kteří své prostředky raději vynaložili na upevnění své moci v rámci kmene. Íránští duchovní některé nadace v Iráku založili, nicméně je museli spravovat ze zahraničí a jejich význam a finanční dopad na města v Iráku byl minimální.¹³⁰

¹²⁶ Moussavi, s. 174-5

¹²⁷ Moussavi, s. 187-9

¹²⁸ Al-Šámí, al-Mardža'íja, s. 40

¹²⁹ Litvak, The Finances, s. 52

¹³⁰ Litvak, The Finances, s. 42-4

Na místě je také přiblížit vrstvu duchovních a uvést některé odlišnosti v íránské části ší'itského světa. Po pádu dynastie Safíjovců v Íránu mezi lety 1722-1797 nastalo mezidobí, ve kterém došlo k oddělení ší'itské náboženské hierokracie od politiky a státu. Duchovní už nezastávali státní úřady, především úřad *sadra*, a ztratili tak přístup k příjmům z nadací a stipendií na nich závislých. Nastalá tragédie byla ještě umocněna vládou sunnitských Afghánců v letech 1722-30 po nich Nádír Šáha (vláda v letech 1732-47), který se snažil o ekumenismus. Nádír Šáh zestátnil většinu nadací a přeměnil je na pozemky patřící panovníkovi, zároveň také přestal vyplácet většinu stipendií, což prakticky znamenalo bankrot pro duchovní v Íránu. Ti se mohli zachránit odchodem do iráckých svatých měst, ve kterých právníci vybírali zmíněné náboženské daně (*chums* a *zakát*) od věřících a poskytovali nezávislé soudní služby (samozřejmě za úplatu). Na iráckou duchovní scénu měla tato migrace vliv hlavně v rovině ideologické – v tamějších svatých městech se v této době rozmáhaly ritualistické praktiky a z hlediska náboženského směru tam vládl tradicionalismus. Íránští učenci s sebou přinesli myšlenky racionalistického proudu *usúlí* a dál je úspěšně rozvíjeli.¹³¹

Bez svolení právníka z řad ší'itského duchovenstva nemohla prakticky proběhnout žádná transakce a nemohl být vyřešen ani žádný spor. To skýtalo možnost výdělku pro duchovní. Zároveň soudci sice rozhodovali zdarma, nicméně úplatky (ať už finanční nebo ve formě darů) nebyly nic výjimečného. Právníci vykonávající funkce notářů také neváhali za úplatu falzifikovat dokumenty. To může ukazovat jednak na chudé poměry nebo na nepravidelnost příjmů a nejistotu v nich.

Kromě toho mělo duchovenstvo k dispozici další příjmy:¹³²

1. Osobní bohatství – dědictví nebo vlastní příjem z nějaké výdělečné činnosti
 - a. Duchovní často vykonávali i nějakou světskou profesi nebo podnikali
 - b. Finanční prostředky pak často investovali do obchodu nebo peníze půjčovali, což mělo vliv na vrstvu obchodníků, nad kterou vlastně měli převahu – závislost obchodníků na učencích v rovině právní (např. schvalování transakcí) a zároveň v rovině finanční (investoři)
2. Dary, granty, stipendia, penze a placené úřady od panovníka
 - a. V 90. letech 18. století se Írán dostal pod vládu dynastie Qádžárovců a ti opět finančně i politicky navázali na podporu duchovenstva
 - b. Ve srovnání s ostatními zdroji příjmů byly však finance od státu nevýznamné, spíš přinášely větší prestiž

¹³¹ Moussavi, *The Struggle*, s. 181

¹³² Výčet příjmů, jejich popis a další informace ohledně finanční situace duchovenstva čerpána z Floor, Willem, *The Economic Rule of the Ulama in Qajar Persia*, s. 53+ in Walbridge, *The Most Learned of the Shia* a částečně i z Litvak, *The Finances of the Ulama Communities of Najaf and Karbala*, s. 44-6

3. Daně povinné

- a. *Zakát*, islámská daň, kterou musí platit každý věřící a je určena na dobročinné účely¹³³
- b. *Chums*,¹³⁴ daň ve výši pětiny z ročního příjmu po odečtení výdajů (tedy daň z „nadbytku“) placená ší'ity, který je zasílán nejvyšší autoritě, jejímiž názory se věřící řídí.
- c. Očištění se od škody (*radd al-mazálim*) – poplatek určený k vyvinění se od nezákonných peněz (např. plynoucích ze spekulace). Idea je taková, že nelze dohledat původní majitele těchto nezákonných peněz, a tudíž se na peníze hledí jako na majetek dvanáctého imáma. Předáním peněz duchovním se tyto prostředky očistí a celá věc je brána jako navrácení sumy původním majitelům.

4. Daně nepovinné

- a. *Thulth* – třetina z pozůstalosti zesnulého. Často bylo zamýšleno s touto sumou naložit k náboženským účelům a pokrýt údržbu hrobu.
 - i. Například v Isfahánu za Qádžárovců si duchovenstvo vynucovalo zmíněnou třetinu z majetku zesnulého ve své čtvrti a imám mešity určené jako hlavní pro páteční modlitbu (tzv. *imám džum'a*) si nárokoval osminu z majetku zesnulých v celém Isfahánu, a to pod záminkou, že nebožtík za života neplatil povinné daně (*chums, zakát*). V jiných městech se o tyto nároky staral stát.¹³⁵
- b. Milodary právníkům za úspěšné uzdravení nebo ochranu před nebezpečím.

5. Nadace – z titulu funkce správce (*mutawallí*) nebo opatrovníka nadace (*nazír*)

- a. Z nadací mohli být placeni studenti i učitelé, také pokrývaly provoz institucí a údržbu budov nebo jejich účelem mohlo být poskytování cukru a čaje pro poutníky. Největší koncentrace nadací byla tradičně v městech se svatyní
- b. Věřící si také mohli přát být pohřbeni v oblasti svatyně a neváhali za to přispět nadaci spravující svatyni

6. Ostatní

- a. Duchovního lidé chodili osobně žádat o radu, případně ho jen navštívit a často mu při této příležitosti nosili dary
- b. Různá panegyrika a duchovní obřady – konané hlavně poblíž nebo přímo ve svatyních

Pro ilustraci – kolem roku 1860 se uvádí, že roční příjem Íránu jako státu dosahoval 4 miliónů tomanů, zatímco roční příjem íránských duchovních se ve stejném období

¹³³ Více viz např. Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, s. 104-107

¹³⁴ Adresátů prostředků vybraných pomocí daně *chums* je 6, dělí se tedy na šestiny: 1) Bůh, 2) Prorok Muhammad, 3) jeho příbuzní, 4) sirotci, 5) chudí, 6) cestovatelé. Případy 1-3 se označují jako *sahm al-imám* „imámův podíl“ a v souvislosti s diskursem o autoritě právníků v komunitě věřících se dospělo k názoru, že tato polovina daně patří právě právníkům, kteří s nimi naloží pro dobro víry. Zbylí adresáti 4-6 jsou výkladem omezeni na ty z řad potomků Muhamamda – *sajjidů* – a tak je tato polovina označována jako *sahm al-sádát* „podíl *sajjidů*“. Halm, *Die Schia*, s. 136

¹³⁵ Floor, *The Economic Rule*, s. 64

odhaduje na zhruba 2 milióny tomanů, z čeho asi 75 % tvořily výnosy z nemovitostí. Do tohoto odhadu nebyly započítány dary a almužny od věřících ani příspěvky státu.¹³⁶

Vzdělávání bylo velmi významnou aktivitou duchovních, a to i v ekonomické rovině. Co se vyššího vzdělávání týče, to bylo financováno často z pozůstalosti, kdy nebožtík rozhodl o určení části svého majetku k výplatě stipendií studentům a učitelům nebo na údržbu budov patřících vzdělávací instituci. Základní vzdělání bylo oproti tomu financováno hlavně ze strany rodičů dětí nebo jejich zákonných zástupců.

V Qádžárovském Íránu se podařilo učencům získat kontrolu nad náboženstvím pomocí, řekněme, ovládnutí studijních kroužků. Učitelé na náboženských učilištích totiž udržovali svůj vliv na studenty právě pomocí výuky a rozhodovali o tom, který student pokročí na vyšší úroveň a který ne. Vzhledem k neformálnosti celého systému to záleželo jen na daném duchovním. Dále pak podporovali úspěšné studenty v tom, aby se odebrali do jiných částí Íránu, kde pro sebe získají funkci a budou pokračovat v šíření názorů svého učitele. Vzhledem k tomu, že v této době byl dominantním proudem mezi duchovními proud racionalistický, který vyzdvihoval roli duchovenstva v komunitě a v zastupování skrytého imáma, celý tento proces vedl jen k dalšímu posilování jejich společenského i ekonomického postavení. Úspěšný student, který se uchytil jinde a stal se učitelem a významným duchovním v dané komunitě k sobě přitahoval i již uvedené finanční příjmy od komunity. Navíc dál pomáhal rozšiřovat a udržovat dominantní racionalistický proud (*usúli*). Takto popsany obraz postavení duchovních by mohl vysvětlovat i jejich odpor ke školním reformám, které by tak ohrozily jejich příjmy.

Nutno dodat, že většina zmíněných příjmů byla dobrovolná (ačkoliv vzpomeňme na uvedený případ s třetinou z pozůstalosti v Isfahánu) a putovala hlavně k těm nejvýznamnějším duchovním. Níže postavení učenci si museli hledat patrony a výuka jako taková byla mizerně placená, pokud nebyla spojena s nějakou pozicí nebo funkcí (např. hlavní profesor v *madrase*). Navíc pro učitele byli důležití studenti a aby je získal a udržel si je, musel jim kromě předávání znalostí vyplácet i stipendia. Kdyby měl učenec i více mocenské ambice, mohl si najmout pouliční rváče (*per. lúttí*) na ochranu své čtvrti nebo k šíření svých názorů.¹³⁷

¹³⁶ Floor, *The Economic Rule*, s. 67-68

¹³⁷ O konkrétním případě prominentního isfahánského duchovního jménem Muhammad Báqir Šaftí (zemřel 1844), který právě tyto rváče zaměstnával a měl z nich postavené milice, což vyústilo až v konfrontaci s armádou po jeho sporu s vezírem (a trest stihl jen rváče), viz Moussavi, *The Struggle for Authority*, s. 78-80

Jsou zdokumentovány i další případy ne zcela morálního chování motivovaného ekonomickým ziskem, totiž ochota některých duchovních mlčet při provádění nepopulárních reforem výměnou za úplatu od světské moci nebo naopak souhlas a podpora politických kroků vlády, opět za finanční odměnu. Jeden z dalších případů byla například snaha jistého prominentního právníka z Tabrízu, který se dozvěděl o ruském záměru postavit cestu mezi Raštem a Teheránem, která by odklonila část provozu od Tabrízu, což by ho mohlo do jisté míry ekonomicky ohrozit. Snažil se proto ovlivnit duchovní v Raštu pomocí náboženských argumentů, nicméně neuspěl.¹³⁸ Jiný zajímavý příklad se týká již zmíněných potomků proroka – sajjidů.

4.4 Ší'itská náboženská učiliště

4.4.1 Společné rysy

Pro ší'itská náboženská učiliště se používá arabského termínu *hawza 'ilmija* (případně perského ekvivalentu *hawze-je elmije*), česky přeloženo jako „místo znalosti“ nebo „vědecké místo“.¹³⁹ V této práci je budeme prostě nazývat ší'itskými učilišti a nyní budou představeny jejich společné rysy v obecné rovině.

Uvedený termín se používá pro celá města, např. *hawza* v Qomu, ale ve skutečnosti se v Qomu nachází několik vzdělávacích institucí a škol (ty jsou označovány jako *madrasa*), které dohromady tvoří qomské učiliště.¹⁴⁰ Někdy je tento stav přirovnáván k systému v Oxfordu.¹⁴¹

Tato učiliště v historii neměla formální podobu ani přesně dané osnovy. Jejich vznik a zánik závisel na mnoha faktorech, mezi které samozřejmě patřila vůbec existence ší'itské komunity na daném místě, dále pak dlouhodobá přítomnost alespoň jednoho významného učenice v oblasti a příznivé politické podmínky pro ší'ity. Přirozenými místy pro vznik center ší'itské vzdělanosti byly ší'itské svatyně, ať už ty v Iráku,¹⁴² nebo jinde.

¹³⁸ Floor, *The Economic Rule*, s. 69-72

¹³⁹ Viz slovník Wehr, 4th edition, s. 248 kořen HWZ (*hawza*) také ve smyslu „vlastnit“ a s. 743 (*'ilm*) „vědění“

¹⁴⁰ Nome, Vogt, *Islamic Education in Qom*, s. 38-9

¹⁴¹ Miriam Younes, *Reformkonzepte*, s. 713

¹⁴² Vzhledem k tomu, že se iráckým svatým městům bude věnováno, je třeba je zmínit. Jedná se tedy o města Nadžaf, Karbalá, Kázimajn a Sámarrá. Jako označení pro ně se užívá *al-atabát al-'aliját* nebo *al-atabát al-muqaddasa* „vznešené/posvátné prahy“, běžně jen *'atabát*. Viz *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/atabat> (poslední přístup 14.12.2016)

Výjimkou z této úvahy je Medína, ve které sice existovala a existuje ší'itská menšina, nicméně zde nikdy nevzniklo centrum vzdělanosti, neboť k tomu nebyly vhodné podmínky. Důvodem byl silný vliv chalífátu a sunnitské vlády ve městě. V Íránu pak přirozenými centry vzdělanosti byla hlavní města – Isfahán, Qazwín a Teherán – a to díky zájmu ší'itských dynastií (Safíjovci a Qádžárovci) o přítomnost učenců v sídlech vlády. Ta si učence do hlavního města zvala.¹⁴³ Někdy se uvádí, že prvním učilištěm byl irácký Nadžaf, v němž je údajně pohřben Alí, první imám ší'y dvanácti imámů a zeť proroka Muhammada. Školu zde měl založit Šajch al-Túsí (známý také jako Šajch al-Tá'ifa) a to roku 1057.¹⁴⁴

Centra samozřejmě mohla i stagnovat nebo dokonce zaniknout – opět k tomu docházelo kombinací faktorů, kdy z nějakého důvodu nejčastěji odešli učenci nebo studenti (politické důvody nebo odchod za lepšími podmínkami nebo věhlasnějším učencem). V moderní době lze uvést například politiku Rezá Šáha v Íránu, který se snažil o europeizaci společnosti a zakázal tradiční oděvy, což vedlo k nelibosti studentů i učitelů a někteří tak Írán opustili. Mnohem razantnější a přímější opatření použila vláda strany Ba'ath v Iráku, a to rovnou vyloučení neiráckých studentů. K tomu vydala i zákaz přijímání nových neiráckých studentů.¹⁴⁵

Nad každým učilištěm vykonává dohled nějaký dozorující orgán složený z učenců (může být jeden právník nebo i více stejného postavení). Vedle toho je nutný i aparát pro zajištění každodenního chodu instituce, knihovny, ubytování a pro obstarání dalších potřeb studentů i učitelů.¹⁴⁶

Z výše uvedeného je patrné, že jednotliví učenci mohli v rámci těchto učilišť zaujmout silné postavení. Výuka probíhala na různých místech – od mešit, svatyní, střech domů (v létě), sklepů až po domovy učitelů. Studenti také nebyli známí jako např. absolventi učiliště v Nadžafu, ale spíše jako žáci konkrétního učence, a to i v případě, že současně studují u více učitelů – vždy bude spíše žákem jednoho z nich, který je nechá např. sedět blíže.¹⁴⁷

¹⁴³ Hawza-ye Elmiye, s. 5-7

¹⁴⁴ Miriam Younes, Reformkonzepte in und über die Hawza im 20. Jahrhunderts, in: Asiatische Studien LXVI 3 2012, s. 713

¹⁴⁵ Hawza-ye Elmiye, s. 8-9

¹⁴⁶ Hawza-ye Elmiye, s. 14

¹⁴⁷ Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 835

Důležitým faktem, který plyne z uvedeného a který je zdůrazňován samotnými ší'ity je, že tato učiliště jsou tradičně nezávislá na státu, který je nezřizuje a neovládá, byť jsou pro ně životně důležité správné podmínky, aby centra vůbec mohla vzniknout nebo se udržet. Mnohem více jsou závislá na samotných učencích a zájmu studentů. To se také promítá do jejich finančních příjmů, řízení a do samotného obsahu výuky. Jejich financování se primárně neopíralo o světskou moc, tudíž byla méně náchylná k tomu, aby se stala místem, kde spolu budou učitelé soutěžit o výnosnější úřad, neboť placených pozic bylo velmi málo a s učilištěm nebyl spojen žádný státní aparát.¹⁴⁸ Na poli financování je však třeba brát v potaz rozdíly mezi iráckými svatými městy, která se většinu času nacházela na území pod kontrolou sunnitských vládců (Osmanů), a mezi centry v Íránu, který od 16. století měl ší'u dvanácti imámů jako státem podporované náboženství.

Výčet¹⁴⁹ zdrojů příjmů ze kterých těžila náboženská učiliště:

1. Povinné platby (všechny výše zmíněné)
2. Nepovinné platby
 - a. Již zmíněná třetina z pozůstalosti (*thulth*)
 - b. *Sawm wa salát* („půst a modlitba“) – věřící si zaplatí, že se za zesnulého příbuzného bude někdo postit a modlit (nejčastěji student na učilišti) po určitou délku, která závisí na sumě
 - c. Zmíněné milodary za uzdravení nebo ochranu
3. Přímé dary svatyním – např. na osvětlení hrobek nebo na vodu pro chudé
4. Dotace z ší'itského Indického království Awádh, které do iráckých svatých měst proudily od roku 1786¹⁵⁰ a které tvořily velmi podstatnou část příjmů těchto míst, neboť jejich objem byl v řádech miliónů rupií¹⁵¹

Ve světle uvedeného výčtu potencionálních finančních zdrojů se objasňuje důvod výskytu náboženských učilišť ve svatých městech, do kterých proudí ročně mnoho poutníků (a s nimi i peníze) a v nichž je silná ší'itská komunita a také početná vrstva náboženských učenců. Z bodu 1 a 2 je patrné, že platby od věřících proudily primárně právníkům, kteří s nimi poté naložili ve prospěch učilišť dle svého uvážení. Podobně na

¹⁴⁸ Litvak, *Madrasa in 19th Century Najaf and Karbala*, s. 59

¹⁴⁹ Výčet a následný popis je syntézou dvou zdrojů: Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 838-9 a Litvak, *The Finances of the Ulama Communities of Najaf and Karbala*, s. 44-6

¹⁵⁰ Detaily k povaze těchto dotací viz Cole, *Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786-1850*, in: *Middle Eastern Studies* 22:4 (October 1986)

¹⁵¹ Nejslavnějším proudem těchto indických peněz byl tzv. „Awádhský odkaz“, který v letech 1850-1903 přinesl do iráckých svatých měst více než 6 miliónů indických rupií. Více ke vzniku tohoto odkazu a k detailům jeho následného přerozdělování viz Litvak, *Money, Religion, and Politics: The Oudh Bequest in Najaf and Karbala, 1850-1903*

tom byly zdroje z bodu 4, tedy peníze z Indie, které byly rovněž přerozdělovány skrz právníky. Naopak bod 3 (přímé dary svatyním) putoval rovnou do rozpočtu daných institucí.

4.4.2 Výuka na učilištích

Forma výuky a celková povaha se velmi podobá klasickému islámskému vzdělávacímu systému a jeho institucím, které byly představeny v první části této práce – *madrasám*. Některá centra byla významná jako střediska ší'itského učení již v 7. století,¹⁵² nicméně podoba výuky, která zde bude popsána, je s jistotou doložena v 19. století. Lze však předpokládat, vzhledem ke konzervativní povaze těchto institucí, že zde popsaný systém by se více či méně dal aplikovat i na dřívější staletí, navíc mnohem staršímu původu napovídá i podobnost se zmíněným systémem *madras*. Ší'itské zdroje uvádějí, že výuka na učilištích se ani v moderní době příliš neliší od tradičního způsobu.¹⁵³

V tradiční formě uchazeči o studium obvykle neskládají přijímací zkoušky ani nejsou zkoumány jejich akademické schopnosti. Musejí být gramotní a také jsou po nich požadována doporučení ohledně jejich charakteru, alespoň dvě. V dnešní době platí, že pokud mají středoškolský diplom s nadprůměrným výsledkem, jsou upřednostněni. Co se týče studentů z ciziny, ti jsou přijímáni jen pokud doloží, že v jejich vlasti mají náboženskou funkci, do které poté nastoupí.¹⁵⁴ Studium je zdarma a učitelé nebývají placeni za výuku. Stejně tak bývá zdarma i ubytování, každý tedy může přijít na učiliště bez omezení, ubytovat se (pokud je místo) a začít chodit na lekce a přednášky. Úspěšní studenti navíc dostávají nějaké kapesné od nejvyšších autorit, někdy i chléb zdarma od nadací.¹⁵⁵ Je rovněž časté, že studenti svou dráhu začínají na menších učilištích a postupně se přesouvají do věhlasnějších.¹⁵⁶

Studijní program je rozdělen do tří úrovní, které jsou doloženy už v 18. století:¹⁵⁷

1. *Muqaddamát* („úvody“)

¹⁵² Hawza-ye Elmiye, s. 20

¹⁵³ Hawza-ye Elmiye, s. 15

¹⁵⁴ Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 834

¹⁵⁵ Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 850 a Fadil Jamali, *The Theological Colleges*, s. 16-17

¹⁵⁶ Hawza-ye Elmiye, s. 17

¹⁵⁷ Popis programu i s podrobnostmi k jeho jednotlivým úrovním založen na Litvak, *Madrassa in 19th Century Najaf and Karbala*, s. 61; Fadil Jamali, *The Theological Colleges of Najaf*, in: *The Muslim World* 50:3, 1960, s. 18; a také Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 839-842; Z citovaných zdrojů nebyly převzaty seznamy knih, které se v jednotlivých fázích programu studují.

- a. Zde se studuje arabská gramatika, rétorika a logika, jako volitelné předměty jsou k dispozici matematika a astronomie
- 2. *Sutúh* („povrchy“)
 - a. Předmětem je postupné studium islámské jurisprudence a jejích principů, také koránská exegeze, astronomie a úvod do filozofie
- 3. *Bahth al-cháridž* („vnější studium“)
 - a. Jedná se o pokročilou výuku právní vědy

První úroveň studia většinou trvá 3-5 let. Studenti si většinou vybírají učitele své vlastní národnosti (pokud je k dispozici), aby mu lépe rozuměli. Vyučující bývá student vyšší úrovně a studium je individuální, případně se koná v malých skupinách.

Druhou úroveň student obvykle absoluuje za dalších 4-5 let. Přitom si může vybrat, které lekce bude navštěvovat a které učebnice použije jako doplněk k povinným knihám o právní vědě. Studenti v této úrovni s učitelem debatují a oponují mu v názorech, čímž si trénují vlastní argumentační schopnosti. Forma je opět individuální, případně se vyučování koná v malých skupinách.

Třetí úroveň se nazývá „vnější“, protože k výuce už nejsou používány učebnice. Učitel látku přednáší z paměti, dodává své argumenty a podkládá je tradicemi. Student v této fázi je již sám učitelem na nižší úrovni, učencem v oboru nebo přímo právníkem s právem odvozovat normy. Účelem tohoto vzdělávacího stupně je završit celé studium. Časový limit není prakticky žádný, velmi šikovný student může být hotov za 3-5 let, nicméně i poté může docházet a vzdělávat se doživotně. Látka je probírána podrobně a na hodinách panuje svoboda oponovat druhému a debatovat ohledně jakéhokoliv názoru. Cílem je zvýšit důvěru studentů v jejich vlastní názory a trénovat je v jejich tvorbě, aby byli připraveni stát se nejvyšší autoritou. Na rozdíl od předchozích úrovní se zde výuka koná ve velkých skupinách

Vyučující v třetí fázi bývá zkušený právník, který vedením lekce ostatním mimo jiné i demonstruje svou pozici učence a posiluje ji. Výběr tématu z právní vědy je na něm.

Tituly dnes obvykle užívané pro duchovní podle postupu jejich studia:¹⁵⁸

1. *Al-Fádil* „vynikající“ – titul pro studenta, který úspěšně absolvoval první úroveň
2. *Thiqat al-islám* „důvěra islámu“ – pro ty, kteří absolvují druhou úroveň a vyučují v první
3. *Hudždžat al-islám* „důkaz islámu“ – titul těch, kteří se nacházejí ve třetí úrovni a učí studenty ve druhé
4. *Hudždžat al-islám wal-muslimín* „důkaz islámu a muslimů“ – dokončili svůj výzkum v jurisprudence a jejích principech a získali částečné právo odvozovat normy
5. *Ájat alláh* „znamení boží“ – dosáhli plného práva odvozovat normy a vyučují studenty ve třetí úrovni

¹⁵⁸ Sindawi, Hawza Instruction, s. 844

6. *Ájat alláh al-‘uzmá* „velké znamení boží“ – jsou nejvyšší autoritou, v největších učilištích učí studenty ve třetí úrovni a zároveň se podílejí na řízení vzdělávací instituce

Výuka tradičně probíhá na zemi, kdy jsou studenti usazeni v kruhu. Jako metody se používá recitace (*ilqá’*), diktát (*imlâ’*), poslech (*samâ’*), debata (*mubáhatha*) i psaní (*kitâba*), což jsou údajné formy předávání znalostí, které již používali ší’itští imámové při výuce svých učedníků a následovníků.¹⁵⁹

Celý systém výuky je založen na textu. Učitel čte pasáž z knihy, vztahující se k předmětu, následně ji vysvětlí, dodá názory jiných učenců na problematiku a objasní některé nejasné pasáže. Jeho um je hodnocen podle toho, jak dokáže nejasnosti vysvětlit. Žáci pak látku rozebírají v debatách mezi sebou, čímž se ukazuje míra pochopení tématu. V právních otázkách přednášející přidá i nějaké tradice pro podporu představovaného právního pohledu. Také může zmínit názor sunnitských právních škol i s jejich argumenty. V takovém případě pak objasní, proč je ší’itský názor správnější, uvede pro a proti a přednese důkazy. Není bez zajímavosti, že si studenti při studiu předepsaných knih mohou zvolit nejen učebnici (avšak z výčtu učebnic, které jsou považovány za vhodné pro úroveň, ve které se nachází), ale i učitele a také místo a čas výuky (po dohodě s učitelem).¹⁶⁰

Zajímavostí je, že v celém programu učilišť se Korán nevyskytuje mezi knihami určenými ke studiu. Studenti z něj nejsou zkoušeni a seznamují se jen s těmi verši, které jsou podstatné pro dané oblasti studia, tedy hlavně s verši s právním významem. Čistě teoreticky by se tedy právníkem s možností odvozovat normy mohl stát člověk, který Korán nečetl nebo jeho textu nerozumí (až na právně relevantní pasáže). Tento fakt je kritizován i současnými ší’itskými učenými.¹⁶¹

Učitel svého žáka může oprávnit předávat tradice učitelovým jménem, čímž se žák stane součástí řetězce vypravěčů. Oprávnění (*idžâza*) může mít ústní i písemnou formu. Udělení možnosti odvozovat normy taktéž probíhá formou svolení, kterou učitel dá

¹⁵⁹ Imámové vědění předávali mimo jiné i z důvodu, aby vyvraceli mylné domněnky o jejich víře, zároveň tím také rozšiřovali své učení dál pomocí úspěšných učedníků. V neposlední řadě se uvádí, že imámové při výuce zároveň odhalovali jedince, kteří pouze předstírali svou náklonost k nim. Následně zakázali svým věrným stýkat se s takovými podvodníky. Viz *Hawza-ye Elmiye*, s. 3

¹⁶⁰ Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 834

¹⁶¹ Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 842; Citovaný autor nabízí vysvětlení, že absence Koránu v osnovách je z důvodu víry ší’itů v pokřivenost a neúplnost koranického textu, který je k dispozici. To částečně odporuje názoru, že se ší’itští učenými většinou shodli na kompletnosti textu (viz Momen, *An Introduction*, s. 81). Nabízí se však hypotéza, že je skutečně Korán vynechán z osnov, avšak z důvodu nejednotného pohledu na jeho text, a proto je toto téma raději vynecháno.

žákovi, když dospěje k názoru, že je schopen nezávislého úsudku v mnoha oblastech. Tento akt mívá ústní formu, kdy učitel tuto skutečnost sdělí ostatním studentům. Nově povýšený právník je od této chvíle oprávněn vést vlastní kroužek, ve kterém bude prezentovat své právní názory na různé otázky. Jeho reputace mezi učiteli i věřícími postupně poroste a jednoho dne svá právní stanoviska možná vydá jako traktát a bude ostatními právníky uznán za jednu z nejvyšších autorit. Váha svolení k přenosu tradic nebo k vlastnímu odvozování norem je závislá na reputaci udělujícího učitele.¹⁶²

V průběhu studia se tradičně nekonal zkoušky a student neobdržel ani žádný diplom. To se však změnilo za autority Burúdzirdího (zemřel 1961), který zavedl systém měsíčních zkoušek. Nejvyšší autority přítomné na učilišti vydávají pro potřeby absolventů chystajících se za uplatněním do zahraničí dokument, opravňující je řídit modlitbu, vykonávat další povinnosti plynoucí z náboženského vedení a také k výběru náboženských daní. K tomu mu vydají i posudek k jeho charakteru. Od svých přímých učitelů pak obdrží certifikát o dosažených akademických úspěších a osvědčující jeho status jako právníka s možností odvozovat normy (tedy že je *mudžtahid*).¹⁶³

Dny odpočinku závisely na rozvrhu hlavních učitelů, nicméně nejčastěji měli studenti volno ve čtvrtek a v pátek, stejně tak o náboženských svátcích. Delší prázdniny představoval měsíc ramadán, také první polovina měsíce muharramu a druhá polovina měsíce safaru. Od studentů se očekávalo, že v době volna budou cestovat do jiných krajů a tam kázat, aby se zdokonalili v této činnosti a zároveň šířili nabyté islámské učení. V létě nebo jeho části také bývaly prázdniny, které rovněž sloužily k cestování nebo k akademickým aktivitám.¹⁶⁴

Absolventi učilišť nacházejí uplatnění na různých náboženských pozicích. Mohou kázat v mešitách a na jiných místech, provádět misijní činnost, vyučovat na náboženských školách a podílet se na jejich provozu. Jedna z destinací pro misijní činnost je Evropa, kde se od 60. let 20. století formují ší'itská islámská centra (Hamburk, Londýn) a to jednak za účelem seznámit Evropany s ší'itským islámem a zároveň pečovat o ší'ity (hlavně mládež) v Evropě.¹⁶⁵

¹⁶² Litvak, *Madrassa in 19th*, s. 65-6; také Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 845-6

¹⁶³ Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 843

¹⁶⁴ *Hawza-ye Elmiye*, s. 15-16

¹⁶⁵ Sindawi, *Hawza Instruction*, s. 846

4.4.3 Jednotlivá učiliště

4.4.3.1 Qom

Přítomnost ší'tů na území města Qom je spojena s emigrací jemenského kmene Aš'arí z Kúfy, která trvala až do 8. století. Historie ší'itské moudrosti v Qomu sahá až do 7. století. Ve městě žili druhové a příbuzní imámů, z nichž nejznámější a nejvýznamnější byla Fátima Ma'súma, sestra 8. imáma (al-Ridá), která zde zemřela a byla jí postavena hrobka. Tato nešťastná událost učinila z Qomu druhé¹⁶⁶ nejsvětější město ší'itského islámu v Íránu. Díky zmíněné svatyni se tak stalo destinací poutníků, což vytvořilo příznivé podmínky pro vznik vzkvétajícího učiliště, které bylo místem pro kompilaci tradic, které učenci získali v jiných městech. Právě v době největší slávy středověkého Qomu (tedy 7.-10. století) zde žili nejváženější učenci, jejichž odborností byla nauka o tradicích. Od 11. století však význam klesal, Qom žil ve stínu jiných ší'itských center a ve 13. století pak město zažilo úpadek po dobytí Mongoly. Další vzestup pak znamenala vláda Safíjovců v Íránu, kteří podporovali náboženské instituce v celé zemi. Mnoho tehdejších učenců Qom alespoň nakrátko navštívilo, pokud tam přímo nesídlili. Za Qádžarovců však došlo k úpadku qomského učiliště, které bylo spojeno s osobou Mírzá-je Qummího, který zemřel roku 1816. Zvrat nastal až roku 1921, kdy jedna z nejvyšších autorit, Šajch 'Abd al-Karím Há'irí, vyslyšela pozvání učenců v Qomu. Přesídlil tam a obnovil náboženské učiliště. To pravděpodobně souviselo s politickým vývojem v Iráku, kdy tamější vláda po neúspěšném pokusu o převrat v roce 1920 vyhostila čtyři nejvyšší autority, které se uchýlily do Íránu. Šáh Rezá Pahlaví navíc zakázal posílání náboženských plateb do Iráku a nepřál si, aby tam Iránci cestovali. Jeho syn a nástupce, Muhammad Rezá Pahlaví, v 60. letech 20. století naopak usiloval o oslabení íránských duchovních a mimo jiné vyhostil i Rúholláha Chomejního, který byl jednou z nejvyšších autorit.¹⁶⁷

V době znovuoobnovení výuky pod vedením Há'irího, které trvalo 15 let, se učilišti vedlo dobře. Prominentní právník se osobně angažoval v přípravě rozvrhů, sám vyučoval studenty nejvyšší úrovně a snažil se zůstat politicky neutrální. Po jeho smrti v roce 1936 se vedení učiliště chopili jeho žáci a opět nastal úpadek. Před znovu hrozícím zánikem v 50. letech centrum vzdělanosti v Qomu zachránil Husajn Burúdzirdí a nastal zlatý čas. V 60. letech na učilišti v Qomu studovaly tisíce studentů a učiliště se dostalo na špičkovou úroveň. Burúdzirdí navíc vysílal zástupce do zahraničí, dopisoval si s Šajchem Mahmúdem

¹⁶⁶ Nejposvátnějším městem v Íránu je Mašhad, kde je pochován právě imám al-Ridá

¹⁶⁷ Sindawi, Hawza Instruction, s. 849

Šaltútem z egyptského učiliště al-Azhar a společně se snažili o usmíření sunny a ší'ý. V oblasti politiky zůstával neutrální. Po jeho smrti opět nastalo těžké období a vedení se chopilo několik autorit. Období do islámské revoluce v Íránu se neslo ve znamení neshody v otázce přístupu k vládnoucímu režimu.¹⁶⁸

Některé aspekty tradičního vzdělávacího systému byly některými duchovními kritizovány i před revolucí. Tyto problémy se pokusili vyřešit zakládáním nových institucí v rámci učiliště. Nové školy, z nichž nejvýznamnější jsou *Madrasa Haqqání* (známá jako *Montazeríja* a založena 1964), *Dár al-Tablích* a *Madrasa Golpájegání* (obě zal. 1974) a *Imám Amír al-Mu'mínín* (zal. 1975). Jednalo se o pokus reagovat na novou dobu. Do osnov těchto škol byly zařazeny předměty jako sociologie, psychologie nebo angličtina. *Haqqání* je známá jako instituce, ze které pocházelo mnoho prorevolučních aktivistů.¹⁶⁹ Pro ilustraci postupného úspěchu a přitažlivosti učiliště v Qomu je možno uvést, že v roce 1975 mělo město zhruba 200 000 obyvatel, zatímco dnes jich má kolem jednoho miliónu. Podobně vypadají počty studentů, kterých bylo na náboženském učilišti v Qomu kolem 6500 v roce 1975 a odhadem 30 000 v roce 1990. Aktuální data o počtu studentů nejsou veřejně přístupná, lze však předpokládat, že číslo bude vyšší a brát v úvahu i to, že roste celková íránská populace.¹⁷⁰

Od doby Há'irího dostávali studenti stipendia (30 rijálů měsíčně). Ženatí obdrželi každý měsíc mnohem více (150 rijálů), všichni krom financí navíc dostávali i přiděl chleba. Ubytování bylo zdarma. Běžný život studenta byl pokryt z jeho vlastních zdrojů. Žáci si mohli běžně přivydělávat, případně je mohli sponzorovat zámožní měšťané a obchodníci. Burúdzirdí stipendia uděloval podle dosažené úrovně a opět činil rozdíl mezi ženatými a svobodnými (např. svobodný student v poslední fázi dostával 300 rijálů měsíčně, jeho ženatí kolegové pak 600 rijálů). Za Burúdzirdího bylo také pravidlem, že učiliště si vedlo jakousi knihu stipendií se jmény a dalšími údaji o studentech, podle které se pak řídil distributor. Ten se svými pomocníky stipendia osobně vyplácel. Také se vedly statistiky o přijatých i poslaných dopisech, zároveň si Burúdzirdí nechal vypracovat evidenci zástupců nejvyšší autority.¹⁷¹

Porevoluční a moderní doba přinesla i vznik nového orgánu pro lepší správu učiliště – Nejvyšší radu učiliště Qomu (persky *Šúr-je áli-je howze-je elmíje-je Qom*), jejíž

¹⁶⁸ Hawza-ye Elmiye, s. 19-53

¹⁶⁹ Nome a Vogt, Islamic Education in Qom, s. 41-42

¹⁷⁰ Nome a Vogt, Islamic Education in Qom, s. 42-45

¹⁷¹ Hawza-ye Elmiye, s. 54-56; také Nome a Vogt, Islamic Education in Qom, s. 40

členy schvaluje nejvyšší vůdce. Tato rada má na starosti mimo jiné jmenování ředitele podřízeného orgánu, Ředitelství učiliště (persky *Markaz-e modirijat-e howze-je elmiye*), který jmenuje vedoucí jednotlivých institucí spadající pod učiliště. Ředitel také schvaluje plány a návrhy, na kterých se shodne Nejvyšší rada učiliště Qomu.¹⁷² Uvádí se, že více než 270 učilišť v Íránu se řídí schválenými plány tohoto ředitelství, jen Isfahán a Mašhad mají vlastní ředitelské orgány. Krom toho existuje i zvláštní organizace zvoucí a vyučující zahraniční studenty náboženských věd, od 90. let pod jménem *Džámi'at al-Mustafá al-'Álamíja* „Mezinárodní univerzita al-Mustafá“.¹⁷³

Dnešní podoba fází studijního programu a obvyklá doba trvání na učilišti v Qomu:¹⁷⁴

1. Úvody (*muqaddimát*)
 - a. První úroveň (per. *sath-e yek* nebo také per. *omúmi* „obecné“) – trvá 6 let
2. Druhá úroveň (per. *sath-e do*) – trvá 3 roky
3. Třetí úroveň (per. *sath-e se*) – trvá 4 roky
4. Čtvrtá úroveň (per. *sath-e čahár*) – trvá 4 roky

K přijetí do programu je třeba ukončená základní nebo střední škola. První kolo přijímacích zkoušky celostátně v jeden čas, je možnost je složit v každém městě, a to přes počítač a internet. Na druhé kolo, které je ústní, je pozváno dvakrát víc uchazečů, než bude přijato studentů. Při pohovoru jsou pokládány otázky na náboženské přesvědčení, připravenost vlastní i rodiny pro studium na náboženském učilišti. Zároveň je posuzován psychologický a politický profil uchazeče. Nejúspěšnější jsou přijati do institucí pod učilištěm v Qomu, méně úspěšní jdou do provincií. Neúspěšní uchazeči mohou i tak chodit na přednášky a zkoušky, ale nedostanou žádný oficiální dokument o absolvování, pouze znalosti.

Po úspěšném přijetí je student měsíc ve zkušební době a pokud na jejím konci úspěšně absolvuje zkoušku, stane se plnohodnotným studentem (per. *talabe*). Je zapsán k nejvyšší autoritě, která mu pak posílá měsíční kapesné ve výši závisující na jeho úrovni.

¹⁷² Nome a Vogt, *Islamic Education*, s. 49-50; také Hawza-ye Elmiye, s. 57-58

¹⁷³ Hawza-ye Elmiye, s. 58

¹⁷⁴ Zdrojem pro jednotlivé úrovně a přijímací řízení jsou vlastní poznámky z přednášek absolvovaných na studijním pobytu v Qomu na jaře roku 2013 a pro ověření použit i článek z Wikipedie, který se shoduje s poznámkami. https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D8%AA_%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87_%D8%B9%D9%84%D9%85%DB%8C%D9%87 (poslední přístup 23.12.2016)

Obsah výuky a její způsob je v zásadě velmi podobný již popsanému tradičnímu systému, jen je od počátku kladen silný důraz na perský jazyk.

V první úrovni musí každý rok složit písemnou zkoušku, každé tři pak ústní. Po absolvování může nosit oblečení duchovních (plášť a turban) jako symbol svých znalostí.

Ve druhé úrovni se každoročně koná ústní zkouška. Třetí úroveň student absolvuje formou napsání závěrečné práce. Čtvrtá úroveň se již neskládá z konkrétních předmětů a neobsahuje zkoušky (odpovídá tradičnímu „vnějšimu studiu“). Probíhá formou rozhovorů a diskusí. Po absolvování čtyř ročníků obdrží dokument o absolvování. Aby dosáhli práva nezávislého odvozování norem, které získají tradičním způsobem (udělením od učitele), musejí být i nadále vědecky činní a aktivně navštěvovat sezení ve čtvrté úrovni.

Od roku 1995 je také v platnosti nařízení č. 368 Nejvyšší rady pro kulturní revoluci (persky *Šúrā-je ālī-je enqelāb-e farhangī*) o uznávání absolvování jednotlivých etap učiliště v Qomu jako univerzitní vzdělání. Absolvování první úrovně je postaveno na roveň diplomovaného specialisty, druhá úroveň odpovídá bakalářskému studiu, třetí magisterskému a čtvrtá doktorskému. Absolvent druhé úrovně (odpovídající bakaláři) se může hlásit k přijímací zkoušce na univerzitu do magisterského programu humanitního směru, podobně absolvent druhé úrovně se může hlásit na doktorský univerzitní program humanitního směru.¹⁷⁵

4.4.3.2 Nadžaf

Tradičně se založení učiliště v Nadžafu spojuje s 50.-70. léty 11. století, což byla doba po emigraci Šajch al-Tá'ifa z Bagdádu do Nadžafu. Před ním však ve městě žili učenci, kteří své učení předávali dál, ale jeho příchod přinesl změny. Údajně se pokoušel výuku více organizovat, hlavně však jeho přítomnost přilákala další učence. Po jeho smrti, která nastala roku 1067,¹⁷⁶ následovalo období stagnace, kterou zvrátila až vláda Safíjovců v Íránu, kteří z náboženských důvodů podporovali i irácká svatá města. V 17. století se Nadžaf stal baštou tradicionalistického směru, který však postupně slábl.¹⁷⁷ Tento vývoj již byl popsán a nemá smysl ho zde opakovat, stejně tak politické problémy na začátku 20. století. Za vlády strany Ba'ath v době islámské revoluce v Íránu vedl učiliště v Nadžafu učenec Abú al-Qásim al-Chú'í, který byl nejvyšší autoritou a snažil se nezasahovat do

¹⁷⁵ Nařízení 368 Nejvyšší rady pro kulturní revoluci, dostupné online: <http://rc.majlis.ir/fa/law/show/100199> (poslední přístup 20.12.2016)

¹⁷⁶ Pasand Yade, Negáhí-je gozará be howze-je elmíje-je Nadžaf-e Ašraf, s. 114

¹⁷⁷ Hawza-ye Elmiye, s. 113-140

politiky. Je vnímán jako jakási protiváha k revolucionáři Chomejnímu. Nadžaf se i přes všechny zvraty v moderní době stále drží jako sídlo nejvyšší autority a vyvíjí se. Většina studentů se i dnes vzdělává v institucích tradičního typu, který byl již podrobně popsán, nicméně podobně jako Qom zažilo i tamější učiliště snahy o reformy a modernizaci, které začaly roku 1938 ze strany učenice Muhammada Ridá Muzaffara. Jedna z úspěšných moderních institucí nadžafského učiliště je Škola 'Allámy 'Izz al-Dín Džazá'irího, založena 1943. Aplikuje moderní metody výuky a klade důraz na krásnou arabštinu.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Hawza-ye Elmiye, s. 144

5 Závěr

Prohlášení ší'ý dvanácti imámů za státní náboženství Íránu se pro ší'itský islám stalo zlomovým bodem. Duchovní se začali i prakticky věnovat státoprávním otázkám a mnohem akutněji řešili problém zastupování skrytého imáma. S rozvojem racionalistického proudu se zvyšovala i jejich vlastní autorita a obhájili si prisvojení mnohých pravomocí. To vše vedlo až k hierarchizaci duchovenstva s vyvrcholením v 19. století ve formě nejvyšší autority jakožto zdroje nápodoby pro běžné věřící. Dramatické události mezi dynastiemi Safíjovců a Qádžárovců zároveň otřáslы společností v Íránu. Duchovenstvo z chaosu vzešlo jako jakýsi pól stability a vůdce komunity. Navíc oplývalo i ekonomickou mocí. Svou pozici učenci posílili za dynastie Qádžárovců, která neměla tak silnou legitimitu odvozovanou z náboženství a docházelo k soupeření mezi vládcem a duchovními. Celý proces pokračoval až do dnešních dob a zdá se, že duchovenstvo z každého konfliktu a chaosu vzešlo silnější.

Co se týče náboženského vzdělávání v ší'e pak je zřejmé, že se systém silně inspiroval u tradičních forem a institucí vzdělávání, které popsal Makdisi. Je to logické, neboť ší'ité i sunnité nežili izolovaně od sebe a nelze tedy očekávat, že by se nemohla jedna skupina od druhé inspirovat nebo se ovlivňovat navzájem. Nejpatrnější je vztah učitele a studenta, na který je kladen důraz a který se zachoval i v dnešních učilištích. Tradičně vzdělaní absolventi náboženských učilišť představují v moderní společnosti konzervativní prvek.

Používání *idžtihádu* a hierarchizace duchovenstva je, alespoň dle mého názoru, velmi působivé v kontextu islámu jako celku. Rovněž je zajímavé sledovat vývoj, kterým tyto koncepty musely projít a stejně zajímavé patrně bude i spatřit jejich budoucnost. V práci jsem se chtěl vyhnout aktuálním politickým tématům, dle mého názoru však právě pro ně budou zde popsané jevy stěžejní. Navíc při současném stavu Blízkého východu je nevyhnutelné zabývat se při studiu politických otázek i těmi náboženskými.

Nejvyšší autority mohou rozhodovat o velmi důležitých otázkách a vést celou komunitu věřících. Mají k dispozici značný kapitál, který investují rozličným způsobem. Vzniká tak vlastně další množina vedle státní moci a v některých případech plní i jeho funkce. Zároveň však jsou autority stále součástí duchovenstva jako celku, ze kterého vlastně své postavení odvozují.

Dle mého názoru je další bádání v oblasti ší'itského vzdělávání a jeho institucí velmi potřebné, jinak lze jen těžko porozumět ší'itskému duchovenstvu a potažmo celému ší'itskému světu.

6 Seznam použité literatury:

- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
- Momen, Moojen. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Rayshahri, M. Muhammadi. *The Scale of Wisdom: A Compendium of Shi'a Hadith*. London: ICAS Press, 2009.
- Sobhani, Jafar a Reza Shah KAZEMI. *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*. London: I.B.Tauris, 2001
- Walbridge, Linda. *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. New York: Oxford University Press, 2001
- Axworthy, A *History of Iran: Empire of the Mind*, Basic Books, 2010
- Encyclopedia of Islam Vol 6*
- Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Oxford University Press, 1981
- Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, University of California Press, 1975
- Encyclopaedia Iranica, online edition, www.iranicaonline.org (23.12.2016)
- Halm, Heinz, "Die Anfänge der Madrasa," in ZDMG, Supplement 3/1, XIX. *Deutscher Orientalistentag*, Wiesbaden, 1975